CENTRO DE ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

ateísmo y sentido del hombre

Henri de Lubac

Comuníquenos su nombre y dirección, citando este libro, y le informaremos periódicamente de todas nuestras novedades.

Euramérica, S. A.
Apartado 36.204
Madrid

Traducción efectuada para la colección "C. E. U." por Andrés Delgado Amor. La versión original de esta obra ha sido publicada en Francia por Editions du Cerf, con el título ATHEISME ET SENS DE L'HOMME

Distribuidor exclusivo: "La Editorial Católica, S. A.", Madrid-16 (España) • Depósito legal: M. 13.755.—1969

Printed in Spain • Impreso en España

HENRI DE LUBAC, S. J.

ATEISMO Y SENTIDO DEL HOMBRE

índice

Prólogo

Este librito desarrolla una conferencia pronunciada en el Congreso Teológico Internacional de Chicago (agosto-septiembre 1966). Nosotros no hemos elegido el tema: nos ha sido exigido, o al menos ha sido el deseo de los organizadores del congreso. Las dos cuestiones que aborda, y cuya unión resulta superfluo señalar, están directamente implicadas en la Constitución conciliar sobre La Iglesia en el mundo de hoy. *No es menos evidente que son eminentemente actuales. Pero no hemos tenido la pretensión de tratarlas a fondo. Nuestra tarea, a la cual nos hemos atenido en esta redacción nueva, era más bien demostrar su importancia e indicar, conforme al espíritu del Concilio y a lo que nos parecía ser la exigencia del tiempo, las orientaciones de pensamiento más aptas para conducir al fin. Que el lector no olvide los límites de tal propósito. Incluso definido así, por lo demás, es sin duda ya bastante ambicioso. Pero nos tranquilizamos al pensar que los escritos a los cuales nos remitimos podrían servir frecuentemente para completar, para corregir tal vez, más aún para volver a redactar, gracias a un examen más perspicaz, lo que nuestro discernimiento habría visto mal o lo que no habría sabido descubrir.*

Lyon, 24 de septiembre de 1967.

Introducción

Un concilio no tiene que tratar de todo. E incluso aquello de que trata, no tiene como fin apoyar teorías teológicas elaboradas por anticipado ni la coherencia racional demostrada. No busca ni argumenta: enseña. Dice la fe. Incluso cuando no pronuncia ninguna definición e incluso cuando expone opiniones que no se sujetan de manera inmediata al misterio de la fe, sus enseñanzas constituyen para nosotros más bien premisas que conclusiones. En el ejercicio mismo del Magisterio entra, pues, un elemento profético: es al teólogo al que corresponde discernir este elemento, captarlo por decirlo así, a *fin de someter a él su espíritu y obrar después* en consecuencia, con vistas a una mejor inteligencia de la fe.

La Constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo de hoy* no constituye excepción a esta regla general. Por su carácter mismo, ella la confirma al máximo [1]. Los espíritus doctrinarios podrían ofuscarse con ello, o por lo menos lamentarlo. Nosotros diremos al contrario, con uno de sus comentadores: "¡Gracias sean dadas a la sabiduría de los Padres!... La impotencia aparente para definir es confianza creadora" [2].

---

[1] Cf. KARL RAHNER, "Reflexiones sobre la problemática teológica de una constitución pastoral", en la obra colectiva *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Mame (1967), p. 13-42.

[2] A. DUPRONT, "La Iglsia y el mundo", en *Irénikon* (1967), páginas 183-184.

Ni el mundo, ni el hombre, ni con mayor motivo el humanismo, del cual constantemente se trata en este documento conciliar, son en él objeto de teorías *sistematizadas.* Pero los principios expuestos, especialmente en la primera parte, provocarán la reflexión teológica. Ya han comenzado a hacerlo. Sobre las relaciones de la Iglesia y del mundo, del humanismo y de la fe cristiana, inspirarán, en los años venideros, más de un ensayo de teoría, que de algún modo deberá justificar racionalmente la obra cumplida en el Concilio. Acelerarán sin duda la maduración de esta "antropología cristiana", de la cual nuestro siglo tiene tanta necesidad.

No es, por tanto, para suplir ninguna deficiencia, no es para explicar lo que el Concilio habría debido decir, sino, por el contrario, para colocarnos aquí en la línea del Concilio, sino *recibiéndolo en la "obediencia de la fe"*, por lo que tenemos que plantearnos hoy ciertas cuestiones, a fin de rendir cuentas tanto de la doctrina que nos enseña como de la actitud que nos dicta. Se tratará en él, si se quiere, de un ensayo de teología prospectiva, completamente prospectiva incluso, en el sentido de que en vano se buscarían en él teorías totalmente hechas. No pretendemos enunciar ninguna conclusión definitiva, sino que solamente querríamos indicar el sentido de un estudio. Bajo otro aspecto, sin embargo, será más bien una teología retrospectiva, porque nada sólido se puede construir en teología más que sobre materiales demostrados, que la *prolongada historia* de la reflexión cristiana nos proporciona. Toda investigación debe hacerse en primer lugar a

través de la tradición. Toda renovación supone continuidad, incluso cuando uno se encuentra frente a situaciones inéditas. Esto es una verdad constante, un lugar común, pero que quizá era oportuno recordar.

Hemos hablado de antropología cristiana. Estas dos palabras resumen mejor, parece, el objeto principal de la Constitución *Gaudium et spes*. Esta nos dice, en efecto, en su primera parte, lo que es el hombre individual y social, según la fe cristiana, a fin de sacar de esta descripción "la regla de la actividad humana" tal como la expondrá la segunda parte. Precisamos que esta doble descripción no quiere seguir siendo general e intemporal. Al promulgar esta "Constitución pastoral" el Concilio ha querido dirigirse no solamente a los fieles de la Iglesia católica, no solamente a todos los que se apoyan en Cristo, sino también a todos los hombres a fin, declara, de "exponer a todos cómo contempla la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo de hoy" [3]. La idea cristiana del hombre se encuentra, por tanto, allí enfrentada, como la regla de acción que se deriva de ella, con la realidad del mundo actual, en cuyo seno el cristiano debe vivir y actuar.

---

[3] *Gaudium et spes*, núm. 2.

Capítulo I

I. INSTAURACION DE UN DIALOGO VERDADERO

Para una gran parte de su población y de sus minorías selectas pensantes, el mundo actual opone a nuestra fe, bajo formas por otra parte bastante diversas, un concepto del hombre radicalmente distinto de donde toda consideración de Dios está desterrada: así se presenta, a primera vista, el factor común de tantas doctrinas y actitudes que el cristiano encuentra hoy en día en todo su contorno. "Una tentativa dramática que tiene por fin apagar la luz del Dios vivo": tal es la forma militante que adopta con frecuencia semejante negación. Este hecho del ateísmo ha sido el "aguijón del Concilio" [1]. En presencia de ese fenómeno, "el mayor de nuestra época" [2], el Concilio ha querido iluminar y orientar expresamente nuestra conciencia de creyentes. No ha estado equivocado, por consiguiente, al señalar el párrafo que trata del ateísmo como el *punctum saliens* de toda la Constitución *Gaudium et spes.*

Es decir, que la primera tarea esencial de la doctrina a la que nos encontramos convidados y estimulados por esta Constitución es un en-

---

[1] Cardenal KONIG, cf., *Documentation catholique* (19 de junio de 1966), c. 1149-1150.
[2] PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964).

frentamiento al ateísmo contemporáneo. Decimos bien: enfrentamiento. Y no olvidamos, tanto por el espíritu que nos inculca este texto como por todo el conjunto de la obra conciliar, este espíritu de diálogo y de comprensión que nos exigía ya la encíclica *Ecclesiam Suam,* cuando renunciaba pronunciar "una sentencia de juez" y que el Soberano Pontífice ha realzado de nuevo en su discurso de clausura del Concilio, el 7 de diciembre de 1965:

> El humanismo laico y profano ha aparecido en su terrible estatura y, en cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión (pues religión es) del hombre que se ha hecho Dios. ¿A qué se ha llegado? ¿A un choque, a una lucha, a un anatema? Eso podía llegar, pero eso no ha sucedido. La antigua historia del Samaritano ha sido el modelo de espiritualidad del Concilio. Una simpatía sin límites lo ha impregnado en su totalidad. El descubrimiento de las necesidades humanas (que son tanto más grandes cuanto mayor se hace el hijo de la tierra) ha absorbido la atención de nuestro sínodo.

En otras palabras, por una especie de emulación pacífica deseamos mostrar, tanto por los hechos como por la doctrina, que también nosotros los cristianos, "nosotros, más que los demás, rendimos culto al hombre". Y cualquiera que sea el tipo de ateísmo que represente el hombre que está frente a nosotros, lo consideramos como un hermano, creemos que está llamado como nosotros mismos a la salvación común que es la vida en Dios. Y sabemos también que, mientras tanto, tenemos que vivir, trabajar y sufrir con él en la tierra. Y nos esfor-

zamos primero en entenderle, en entrar en sus razones, en sus dificultades, en comprender sus mismas incomprensiones, su inquietud o su tranquilidad de espíritu, con el fin de hablarle, si es posible, de modo que le estimulemos y le convenzamos. En toda ocasión favorable, en lugar de anatematizar o emprender la huida, buscamos, por tanto, instaurar un diálogo verdadero que es "un arte de comunicación espiritual", que supone sobre todo una "voluntad de cortesía, de estima, de simpatía, de bondad", un diálogo que nosotros mismos deseamos que sea amistoso y que exige además de nuestra parte la convicción de que el cristiano no puede "separar su salvación de la búsqueda de la salvación de los demás".

Releamos aquí otra vez algunas líneas de la *Ecclesiam Suam*. Hace que tomemos "del ateo moderno, en lo más íntimo de su pensamiento, los motivos de su zozobra y de su negación". Están lejos de ser únicamente racionales. La mayoría de las veces "los encontramos complejos y múltiples..., a veces los vemos surgir de la misma exigencia que se refiere a la presentación del mundo divino: se la querría más elevada y más pura en comparación con la que tal vez ponen en obra ciertas formas imperfectas de lenguaje y de culto, formas que nosotros deberíamos ingeniárnoslas para hacer lo más puras y transparentes posibles, con el fin de interpretar mejor lo sagrado del que son la señal". Vemos asimismo hombres "movidos por nobles sentimientos, disgustados por la mediocridad y el egoísmo de tantos medios sociales contemporáneos, y tomando prestado de nues-

tro Evangelio un lenguaje de solidaridad y de comprensión humana, ¿no podríamos algún día devolver de nuevo a sus verdaderas fuentes, que son cristianas", estas expresiones y estas exigencias? [3].

A estas afirmaciones de Pablo VI podemos unir aquellas que nos señala un autor anglicano, Alan Richardson, en una obra sobre el *proceso a la religión:* "¿No vemos a menudo que una persona razonable y humana se hace atea por reacción contra el conformismo rígido, el sentimiento empalagoso o la desidia intelectual de padres o profesores llenos de buenas intenciones? Dondequiera que se encuentra un ateo convencido hay, en último término, una falta de caridad cristiana o de valor"; entre los que proclaman hoy que Dios está muerto, muchos lo hacen siempre, sin duda, "por rebelión contra el cristianismo insípido y aturdido de su tiempo" [4].

De tales reflexiones, también cuando se hacen con algún exceso, debemos contenernos. Sería muy fácil acceder y después no hacer caso. Si no suscitan de nuestra parte un esfuerzo metódico de pensamiento y de vida, todos los diálogos del mundo serían en vano. Podrían resultar engañosos.

Pero asimismo —tales citas lo dejan entender desde este momento— no es solamente con el ateo con quien tenemos que entablar el diálogo: es con el ateísmo. Y no es solamente ha-

---

[3] *Ecclesiam suam,* números 81 y 82. Cf. HENRI DE LUBAC, "Pablo VI visto a través de *Ecclesiam suam*" (Ginebra, marzo de 1965), p. 17-19.

[4] *Le procès de la religion,* traducción de M. Tadié, c. "Cristianismo en movimiento" (Casterman, 1967), p. 65 y 108.

cia el ateo: es hacia el ateísmo que nos somete a una prueba de comprensión. Por tanto, el significado de estas dos palabras va a revestir una gravedad no inferior pero sí diferente. En la misma medida en que estimamos al que nos expone su punto de vista, como en la misma medida en que creemos en la seriedad de la verdad, el *diálogo* entablado va a convertirse con bastante celeridad (ya sea en un cambio exterior o, tal vez, en el interior de nuestra propia conciencia) en un *enfrentamiento.* Siempre tendremos que recibir algo de nuestro interlocutor, si es cierto que "no existe ninguna discusión fecunda que no implique en algún grado una penetración mutua de dos interlocutores" [5], y que se va generalmente "de la fe originaria a la fe reflexiva por la senda de la oposición" [6]. Es evidente que no vamos a escuchar esa oposición sin reaccionar ante ella. Hemos de tratar de responder, precisamente gracias a una mejor reflexión, con la misma fuerza y lealtad. Todo diálogo es cambio, reciprocidad. Tampoco se sigue de aquí que tengamos que dejar perderse esta reflexión en los meandros de un relativismo que evitase toda apariencia de choque. Al igual que el diálogo ecuménico entre cristianos de confesiones diversas [7], tampoco el que se instituye entre creyentes y ateos tiene su tér-

---

[5] HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix,* traducción de Robert Givord, c. "Theologie", t. 2, introducción, Aubier (París).

[6] Cr. Gabriel-Ph WIDMER, *L'Evangile et l'athée* (1965), pp. 55 y 56.

[7] Por otra parte, es necesario precisar, el diálogo ecuménico se instituye sobre cualquier base, a partir de una voluntad común de sumisión a la Palabra de Dios, de una preocupación común de fidelidad al Avangelio, de una adoración común de Jesucristo. Cf. JOSEPH MOING, "Universalidad de Jesucristo", en *Revue de théologie et de philosophie,* núm. 4 (Lausana, 1967).

mino en sonrisas. Tiene sus exigencias espirituales. La invitación al diálogo no es una invitación a abdicar de nuestra actividad razonable. La "era" del diálogo no es la era de la renunciación, aunque la fe del cristiano, que exige su actitud, no sea la de la razón sola. Por complejas que sean las expresiones, la Verdad es una, es santa; merece que se la busque de verdad, que se le sea fiel incluso al buscarla, que se sepa profesarla en el momento oportuno y que nos esforcemos, si es preciso, en justificarla [8]. En definitiva, cualesquiera que sean las sutilezas que invente con más o menos bondad un espíritu fértil que retrocede ante el compromiso de una posición neta, o cualesquiera que sean los escrúpulos en que se enrede un pensamiento vacilante —temiendo a veces con razón el engaño de las palabras—, una vez aportadas todas las explicaciones deseables, eliminadas en lo que cabe las causas de errores, lo que se arriesga con el diálogo emprendido es la respuesta inevitable a la pregunta de si Dios (y cuál Dios) existe o no.

Por tanto, al igual que "la condenación *a priori*" o la "polémica ofensiva", el verdadero diálogo excluye "la inutilidad de las conversaciones vanas" [9]. Ciertamente, para explicar nuestra fe a aquel que se hacía de ella, como ocurre con frecuencia, una idea simplista o caricaturesca, o para devolverle quizá a él mismo la

---

8 *Gaudium et spes*, núm. 28.

9 *Ecclesiam suam*, núm. 81. Entre las publicaciones recientes sobre el diálogo y sus condiciones son particularmente notables las páginas del R. DP. GASTON FESSARD en *Recherches et débats*, 59 (1967), "La violencia", pp. 129-147. Véase también J. GIRARDI en *L'Atheisme dans la vie et la culture contemporaines*, Desclée et Cie. (París, 1968), tomo I, pp. 57-102.

feliz ambigüedad de ciertas negaciones aparentes, podrá ser muy útil y verdadero, en el momento oportuno, acudir a ciertas analogías. Estas podrán ser provechosas incluso para nuestras propias diligencias íntimas. Podrá ser bueno, por ejemplo, hacer alusión a las doctrinas de "teología negativa", a las cuales se aproxima a veces el ejercicio de la reflexión crítica. Se permitirá incluso evocar las "noches" místicas de San Juan de la Cruz. Pero éstos no serán en nosotros medios para mantener el equívoco. No podría tratarse de buscar en ellos subterfugios contra la urgencia de la decisión. Por consiguiente, será preciso llegar por último al "es, es; no, no" del Evangelio. Al final será preciso saber si todavía podemos, sí o no, decir sinceramente el "Padrenuestro"; o antes bien, saber si debemos renunciar, o, al contrario, decirlo con *mayor sinceridad,* gracias a la provocación saludable engendrada por el diálogo. Pero el diálogo no queda eliminado con la toma de posiciones; subsiste siempre; incluso el cambio viene a ser entonces una colaboración más íntima, y esta es una de las paradojas de este combate doblemente singular.

Diálogo, enfrentamiento, combate: tres palabras que, si se comprenden bien, lejos de excluirse mutuamente, se encadenan. No tenemos que temer el confesar que no combatimos al "ateo", sino al ateísmo (y siempre, ante todo, en nuestro propio corazón). Como si el combate pudiera ser jamás eliminado de la vida. No puede ser más que transformado. ¡El mismo amor no transcurre sin lucha! ¡Y como si la vida del creyente, cuando se enfrenta al ateísmo o

cuando el ateísmo le hace frente, pudiera ser otra cosa más que un combate por Dios! Un Teilhard de Chardin, amigo sincero de tantos hombres que no participaban de su fe, simpatizando profundamente con ellos desde el primer contacto, no hizo un misterio, sin embargo, de su *"batalla por un Dios personal"* [10]. Sólo hay que determinar cuál será la naturaleza de ese combate. Es preciso decidir cómo se dirigirá; en otras palabras, de qué armas nos tendremos que servir. Ahora bien, la cosa es clara; puesto que se trata de un combate espiritual, no puede llevarse más que con armas espirituales: las armas de la luz.

Pero, por otra parte, como ocurre siempre en casos parecidos, y en éste más que en cualquier otro, se impone una condición que ya ha sido evocada brevemente: el combate debe llevarse necesariamente en dos frentes a la vez, en el interior y en el exterior; o sea, que las armas espirituales a las que hemos recurrido no tendrán ninguna oportunidad de ser eficaces a menos de ser bien empleadas también y, al mismo tiempo, contra nosotros mismos. Se producirá de esta manera una connivencia secreta —que testimoniará el tono del diálogo— entre las críticas dirigidas a *nuestra* fe por nuestro interlocutor y las exigencias tal vez muy poco reconocidas de nuestra *fe*. Las consideraciones precedentes lo dan a entender así. A este precio se conjurará el fariseísmo. A este precio igualmente la lucha podrá reportar, si complace a

---

10 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, t. 7, pp. 100-101. Cf. HENRI DE LUBAC, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, c. "Le Signe". Ed. Fallard (París, 1968), p. 32.

Dios, un resultado doblemente positivo: contra el ateísmo, pero con el doble beneficio de que el incrédulo y el creyente se conviertan en aliados. Uno y otro recibirán ayuda para liberarse de toda falsa imagen de Dios como de todo ídolo del hombre" [11].

Porque tanto la profundidad como la firmeza de la fe son función de la humildad del creyente. Esta fe que está en nosotros, que nos impregna y nos posee, no es cosa nuestra. No es un valor humano. Con mayor razón, no es un valor que poseamos como un capital fijo, o que se une a nosotros con los demás valores para constituir o enriquecer nuestro ser humano. No es de nosotros, ni de la "naturaleza" ni de la "cultura". No es un bien del que nosotros podríamos despojarnos más o menos, con miras a acercarnos más fraternalmente al que no lo posee. Es una relación esencialmente móvil con una realidad que nos penetra y nos domina, que nos envuelve, nos escudriña y nos juzga al mismo tiempo que nos ilumina y vivifica. Realidad de la que nosotros vivimos siempre más o menos mal, en nuestra misma inteligencia, y a la que, incluso con nuestra mejor voluntad, somos siempre más o menos infieles. Realidad misteriosa. Misterio absoluto en el que siempre tenemos que penetrar todavía más—o más bien por el cual debemos dejarnos penetrar más—y toda circunstancia, pero sobre todo nuestro encuentro con el ateísmo nos proporciona una ocasión para ello. Por consiguiente, este encuentro nos provoca para purificar nuestra fe, para sanearla,

[11] Léase, sobre el tema, *La face humaine*, de PIERRE EMMANUEL. Ed. du Seuil (París, 1966); ver, en particular, las pp. 113 a 127.

para iluminarla, para que nos impregne todavía más[12]. En efecto, es preciso que estemos siempre en guardia, que vigilemos mucho más, para que no confundamos lo que es nuestro, nuestros gustos, nuestros hábitos, nuestros prejuicios, nuestras pasiones tal vez, con la Religión divina en la que estamos siempre tan poco impuestos. Nos tenemos que guardar de esto como de una blasfemia. Nuestra fe, repitámoslo, no es de nosotros; no nos pertenece y no sabría despertar en nosotros ningún sentimiento de superioridad[13]. Pero estamos obligados hacia ella. Y no llamaremos purificación a lo que es evaporación, ni profundidad a lo que sería traición. Un sometimiento cualquiera a la fe del Dios vivo, aunque este sometimiento fuese declarado metodológico, jamás nos permitirá comprender mejor el hecho del ateísmo. A la luz de la fe, en cambio, este hecho se aclarará para nosotros y descubrirá su significación plena.

En el mundo actual se ha hecho imposible (y no tenemos motivos para lamentarlo) evitar tal enfrentamiento. Ahora bien, si el testimonio de la fe—y ya llegaremos a ello—debe ser el hecho de todo creyente, y si a fin de cuentas es el arma suprema de este combate, aquellos

---

12 "El hecho de que me reconozca siempre más o menos incrédulo, que critique los defectos inherentes a mi creencia, que jamás me satisface la calidad actual de mi fe, que rechace todo fariseísmo de la fe como de la conducta, no es decir que la incredulidad tenga razón en parte: es mostrarle testimonialmente, en lo que dependa de mí, que no tiene razón", H. DE LUBAC, *Paradoxes* (ed. de 1959, Ed. du Seuil, París), p. 175; cf. p. 174.

13 Véase nuestro *Catholicisme*, ed. de 1965, col. "Fe viviente", núm. 13, pp. 191-192. Cf. PABLO VI, alocución del 20 de enero de 1965 *(Documentation catholique*, 1965, col. 291), sobre el "diálogo de la fraternidad", que exige la convicción de que la fe no es un bien que *pertenezca al cristiano.*

cuya carga implica la reflexión intelectual o simplemente que son competentes u otra cosa más, cada uno en su lugar, y según sus medios, tienen que rendir cuenta intelectual de la fe común a todos. Y nunca deberán esperar, para *hacerlo de este modo, haber agotado los recursos* en la estructura del acto de la fe ni, *con tanta más razón,* haber resuelto todos los problemas referentes al uso de los nombres divinos, ni tantos otros problemas que la misma naturaleza de la inteligencia humana plantea indefinidamente. No esperarán tampoco haber constatado en todos sus hermanos creyentes y en ellos mismos una pureza de actitud y de pensamiento que nunca es más que un límite ideal imposible de obtener en perfección, pureza a la cual el ejercicio de la fe tiene precisamente como fin acercarnos. Imitarán esa pedagogía divina que los Padres de la Iglesia admiraban en la historia de la revelación y recordarán que si Dios existe, es el Dios de todos y del cual nunca debe privarse a la humanidad media.

II. LA HERMENEUTICA ATEA DEL CRISTIANISMO

Uno deberá entregarse además a esta tarea intelectual en un esfuerzo de comprensión.

Esto debe entenderse en el rigor del término. Cuando dos pensamientos se enfrentan, cada uno tiende espontáneamente a "comprender" al otro, es decir, a englobarlo. No lo habrá rebatido bien si no lo ha dominado; no lo habrá

vencido bien a menos que se lo haya anexionado. Tal es en todo caso la "estrategia" natural del ateísmo contemporáneo, en lo que ofrece sin duda de más específico, desde hace ya más de un siglo. Prefiere, llega a declarar, "desarrollar la fe" que evacuarla [14]. Se esfuerza en hacerla llegar al término adonde tendía, por sí misma, desde el origen [15]. Todo lo más se atreverá a hablar, de un modo un poco menos oscuro, de obtener una "ventaja" [16]. En esto encontraremos al heredero del vasto movimiento de pensamiento que fue lanzado sobre todo por Hégel. Aunque haya sido desde el principio y hasta el fin un teólogo [17], "aunque haya puesto a Dios en el centro de todas las cosas, y a pesar del clima religioso que ha bañado su pensamiento, Hégel es, entre los filósofos, el que más ha contribuido al establecimiento y a la victoria del ateísmo" [18] en un amplio sector de la filosofía contemporánea. Se ha hablado, con mucha razón, de la "ambigüedad de la teología hegeliana" [19]. Hégel, en efecto, pretendía comprender bien y cumplir en sí el cristianismo, pero para

---

[14] MAURICE MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens* (Nagel, París, 1965), p. 314.

[15] Cf. nuestro Prefacio a *L'Eglise de Vatican II,* bajo la dirección de G. BARAUNA, edición francesa bajo la dirección de Y. CONGAR, col. "Unam Sanctam" (Ed. du Cerf, París, 1967).

[16] FRANCIS JEANSON, *La Foi d un incroyant* (Ed. du Seuil, París, 1963), p. 123.

[17] GASTON FESSARD, *De l'actualité historique* (Desclée de Brouwer, París, 1960), t. I, p. 177, cf. pp. 202-206; t. 2, pp. 413-414.

[18] HENRI NIEL, introducción a su traducción de Hegel, *Les Preuves de l'existence de Dieu* (Aubier, París, 1947), p. 26; "la inversión de la herencia hegeliana, realizada por Feuerbach, y después de él por Marx, ha sido posible por la perversión que Hegel había hecho sufrir a la idea de Dios".

[19] Este es el título de un artículo de MARCEL REGNIER, S. J., en *Archives de philosophie,* t. 29 (1966), pp. 175-188. Cf. MARCEL MERDY, *G. W. Hegel, Premières publications* (Vrin, París, 1952), p. 299. C. FABRO, *Revue thomiste* (1956), pp. 269-270.

él la fe del cristiano ordinario no era aún más que una nostalgia de la religión, de esta religión absoluta que es pura religión del Espíritu. De modo semejante, el ateísmo de hoy se estima con frecuencia capaz de absorber en sí la sustancia cristiana y de transformar "sin violencia" [20] al creyente, llegado así plenamente a "adulto", en ateo.

Raros son, en efecto, en nuestros días los que buscarían únicamente atacar de frente para refutar por los procedimientos de una lógica clásica las pruebas racionales de la existencia de Dios, o también sus supuestos. Frecuentemente al contrario, se trata más bien de evitarlas [21]; se eluden las preguntas finales—a menos que se responda a ellas por la posición de un nuevo absoluto, tal como la materia eterna... Raros son también los que querrían negar toda suerte de "verdad" en el enunciado de los misterios cristianos. Basta, piensan, con explicarlos para llegar a comprenderlos. Por consiguiente, se propone su hermenéutica; es decir, que bajo el sentido primero, vulgar, el único percibido en otros tiempos, el único que aún ahora tiene el simple creyente (también si es teólogo) cuando afirma la existencia de Dios o la divinidad de Jesucristo, se pretende descubrir un segundo sentido, más verdadero, finalmente el único verdadero. Ahora bien, al contrario de "lo que se figura la ilusión teológica", este se-

---

[20] La frase es de EDGAR QUINET, *Le Génie des religions* (París, 1851), a propósito de la metafísica alemana de ese tiempo.

[21] Ver, a este fin, las observaciones de LOUIS MILLET, "Finito humano e infinito divino", en *L'Homme devant Dieu*, col. "Teología" (Aubier, Paris, 1964), t. 3, pp. 93-108, especialmente p. 98.

gundo sentido es completamente humano. Mediante esta "segunda lectura", meditada y a fondo, no se niegan forzosamente los atributos de Dios, por ejemplo; pero como decía Ludwig Feuerbach, principal iniciador de este sistema de interpretación[22], se transfieren de su sujeto fantástico a su sujeto real. Este sujeto real no es otro que la especie humana, porque "el objeto del hombre no es otro que su mismo ser objetivo... Dios es el interior manifestado, el yo expresado del hombre"[23]. O bien de la Encarnación del Verbo se dirá, en términos muy parecidos a una fórmula tradicional, y que un cristiano cándido juzgaría tal vez aceptables, que "el Dios que se ha hecho hombre no ha hecho más que revelar al hombre que se ha hecho Dios". O también que la muerte y la resurrección de Cristo vendrán a ser los más bellos símbolos de lo que sucede en el hombre, etc.

Por consiguiente, precisan, el creyente no se equivoca en lo que dice, siempre que al escucharle uno sepa relacionar lo que dice con lo que no dice, pues en lo que él dice sólo lo que no se dice es realmente verdad. Pero eso es precisamente lo que, por definición también, sólo él no sabe hacer. La clave de su pensa-

---

22 Cf. HENRI DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, primera parte. GIULIO GIRARDI, "Desmitificación y ateísmo", en *Mythe et Foi* (Aubier, París, 1966), p. 424: Feuerbach denuncia abiertamente las ambigüedades estructurales del sistema hegeliano, que parece *querer sustraerse de la necesidad de elegir entre el hombre y Dios.* Vladimir SOLOVIEV, *Œuvres* (en ruso), t. 1, pp. 105-122: Feuberbach, traducido, fue "el gran sembrador del ateísmo en Rusia"; da "una vuelta inolvidable a sus más dañinas fórmulas". Soloviev se une aquí al juicio de Marx, diciendo que Feuerbach acentúa los puntos dejados por Hegel "en un claroscuro místico".

23 *L'essence du christianisme, trad. de J. Roy* (París, 1864), p. 76.

miento está fuera de su alcance. A decir verdad, "él no sabe lo que dice". Cae, pues, fatalmente en el error al pretender decir simplemente lo que dice. Adorando a su Dios no sabe lo que adora. Feuerbach *se ofrece a explicarlo*, esforzándose en tranquilizarle: "No digo de ningún modo: Dios no es nada, la Trinidad no es nada, etc. Indico solamente que esos misterios *no son lo* que *imagina* la *ilusión* teológica. Son misterios internos y no externos; misterios de la naturaleza y no los misterios de un ser exterior"; en realidad, puesto que Dios es "la idea de la especie concebida como individuo", la gran revelación está finalmente en estas palabras: *homo homini Deus*[24]. Y el joven Marx, fundándose en Feuerbach y pasando a la acción, estimará que la tarea que se impone desde ahora *es la de realizar de manera* profana este fondo humano del cristianismo[25].

Tal es, en resumen, el *proceso de un movimiento* del pensamiento considerable, cuya expresión podemos tomar del bello libro del reverendo padre Stanislas Breton sobre *la Pasión du Christ et les philosophes.* Ningún filósofo ha explotado con tanto rigor como Hégel, ni con tanta buena voluntad, el "don cristiano" y especialmente el misterio de la Cruz:

> El misterio que repugnaba al racionalismo, las contradicciones llevadas al paroxismo de un Dios muerto (etc.), todos estos aspectos del dogma, impenetrables solamente, se nos dice, para el entendimiento "finito" o la imaginación ingenua, se aclaran de pronto en esta inmensa perspectiva de

---

24 *L'essence du christianisme,* trad. de J. Roy (París, 1864), páginas XIII y 188.

25 *La Question juive, trad. de Molitor,* t. I, pp. 182-183.

> una epopeya divina de lo Absoluto. La ironía de las cosas es precisamente que esta filosofía, tan cristiana en apariencia, era verdaderamente demasiado para no convertirse por una dialéctica que habría debido prever el filósofo, en su extremo opuesto. El cristianismo está en toda obra hegeliana, y por eso, ciertamente, no está en ninguna parte. Reabsorbido en el concepto, ha llegado a ser tan humano, que Feuerbach, diciendo una última incoherencia, sólo tendrá que dar un paso para recuperar, en un "humanismo integral", el residuo de trascendencia que traicionaba incluso la filosofía hegeliana de la religión[26].

Desde los tiempos de Feuerbach y Marx, a través de muchas vicisitudes, de una gran variedad de doctrina o de método, y en la multiplicidad de sus aplicaciones, se ha mantenido el esquema general. Ha sido difundido y vulgarizado. *El ateísmo del siglo XX no ha marcado,* en su conjunto, una dirección de pensamiento muy nueva con relación al ateísmo del siglo XIX, como este último lo había hecho con relación al del siglo XVIII. Sólo hay que añadir que la aportación nietzscheana le ha imprimido a veces un acento diferente[27]. Los mismos fracasos de este hombre que había creído descubrir su divinidad o que había ambicionado conquistarla y que ahora parece contemplar a veces con una especie de amarga satisfacción la destrucción de su ser, no han modificado sensiblemente la pretensión fundamental de su

---

[26] STANISLAS BRETON, C. P., *La Passion du Christ et les philosophes* (Edizione Ecco, Teramo, 1954), pp. 34-35. Se leerá todo el capítulo, que es muy esclarecedor. Sobre la diferencia entre Hegel y Nietzsche en el sentido que dan a la fórmula "Dios ha muerto", ver *ibid,* pp. 50-55.

[27] Cf. ALAN RICHARDSON, o. c., p. 110: "Siempre se encuentran teorías nuevas, porque se desconoce el desarrollo del pensamiento europeo en el siglo de Feuerbach y Nietzsche."

hermenéutica. Esta, por otra parte, no llega de golpe a conclusiones brutales. Se reconoce de ordinario que los procesos históricos no pueden ser bruscos, y a veces se quiere hacer justicia al pasado. Por eso admite buenamente que el apego del creyente al primer sentido de la fe cristiana ha marcado una etapa necesaria de la conciencia humana[28]. En otro contexto y en otro estilo, se vuelve así a la tesis de Augusto Comte, tal como la enunciaba en su famosa "ley de los tres estados". Incluso después del tiempo de Feuerbach y Marx, se vuelve de modo más radical a la tesis de Lessing sobre "la educación del género humano". No desean, declara, rechazar ni destruir, sino "cumplir". Solamente que ahora el tiempo se ha cumplido. Ha sonado la hora del descubrimiento esencial. Es *preciso por fin conocer como humano al que* hasta hace poco era contemplado y adorado bajo las especies de Dios. Como el Nuevo Testamento al principio de la era cristiana ha revelado todos los significados del Antiguo Testamento, pero rechazándolo al mismo tiempo al pasado muerto, así procede un cierto humanismo de hoy en día en su actitud frente al teísmo cristiano. Demuestra comprenderle, hacerle justicia, exaltar incluso su papel y promoverlo así a una segunda vida más verdadera, quien por esto mismo lo rechaza, en su primer sentido,

---

[28] De la misma manera, un autor reciente, persuadido de que es preciso "deshelenizar" la fe cristiana, tiende nada menos que a separarse de Harnack, porque la "helenización" había sido pura y simplemente corrupción. Semejante juicio, estima, supone una falta de sentido histórico. La helenización correspondió a una etapa del desarrollo cristiano y fue normal en su tiempo; pero este tiempo ha pasado. LESLIE DEWART, *The Future of Belief* (Nueva York, 1966).

al cementerio de los mitos[29]. Si este pasado quisiera sobrevivir o revivir, no podría ser más que perjudicial. De un medio provisional de liberación haría un yugo odioso, consagraría la alienación del hombre. El lazo, que lo comprende, lo aprieta, por tanto, para dislocarlo o lo abraza para ahogarlo.

Tal es hoy en día la pretensión más ordinaria del ateísmo, pretensión a menudo inscrita en su misma estructura, que testimonia sus orígenes[30]. Nosotros estamos en presencia de un "fenómeno parasitario del cristianismo que se injerta en su dogma para vaciarlo de su contenido carismático, conservándolo todo como simbólico. En otras palabras, es una gnosis que pervierte las expresiones de la fe..." [31]

Parecido fenómeno, parecida pretensión se encuentran favorecidos por el movimiento general del pensamiento del siglo. En efecto, en todas partes, en todo dominio, se constata hoy "la emergencia de *un nuevo problema del sentido* que desplace al *sentido de los problemas*" [32]. Tal es, por consiguiente, como decíamos nosotros, la forma general que reviste la "estrategia" del ateísmo contemporáneo. Se presenta más frecuentemente como una hermenéu-

---

29 M. MERLEAU-PORTY lo dice de una forma ligeramente atenuada: "Esto es casi lo contrario de comprender la religión y poseerla." *Eloge de la philosophie* (Gallimard, París, 1953), p. 62. Ya Feuerbach decía que el pensador penetra en la esencia de la religión, oculta en la religión misma.

30 Véase especialmente para el sistema marxista: GASTON FESSARD, "Las estructuras teológicas en el ateísmo marxista", en *Concilium, 16 de junio de 1966, p. 31-43; nuestro Sur les chemins de Dieu,* col. "Fe Viviente", núm. 22 (Aubier, París, 1966), páginas 215-216.

31 ANDRE MANARANCHE, *Prêtres à la manière des Apôtres?* (Ed. du Centurion, París, 1967), p. 66.

32 ANDRE SCRIMA, "El mito y la epifanía de lo indecible", en *Mythe et Foi* (Aubier, París, 1966), p. 83.

tica ya tanto si es, según el caso, triunfal, o desesperado, o sereno; como si se inclina en la práctica hacia el colectivismo o a la anarquía, o rechaza todo absoluto; o que su ropaje esté hecho de renunciamiento metafísico o ambición terrenal; o que, al final del proceso de "secularización" que reivindica, quiera cubrirse todavía con el nombre de cristiano, o se separe de él; o que, en su imperialismo, pretenda hablar en nombre de una reflexión racional, o de cualquier ciencia o disciplina: la sociología, por ejemplo, o la lingüística, o la estética, o el psicoanálisis; o que, en fin, que en la función que se arroga de "revelador del sentido", quiera descubrir a fondo el sentido último que escapa al creyente, o que estime que este último sentido no podrá jamás objetivarse en un pensamiento acabado.

Se ha podido constatar en diversas épocas la pretensión de un pensamiento racionalista, deseoso de no separarse enteramente de las masas de creyentes y de la Iglesia, de traducir para su propio uso el lenguaje de la fe popular en conceptos filosóficos. Poco más o menos éste fue también el objetivo de Manuel Kant, cuyo célebre libro sobre *La Religion dans les limites de la raison* ofrece, decía Rousselot en un juicio poco ameno, un "surtido casi completo de estas pedantescas transposiciones de verdades reveladas en símbolos filosóficos, que tantos otros han vuelto a evocar desde entonces con tanto desconocimiento del cristianismo e infinitamente menos alcance de espíritu" [33].

---

[33] PIERRE ROUSSELOT († 1915), *Notes inédites,* 1913.

La pretensión actual aparece tres veces más radical: en primer lugar, en que es el hecho del ateísmo; después, en que, en su perspectiva histórica, reivindica su derecho a la herencia del cristianismo; por último, por el hecho mismo de que trata de extender a toda la masa humana los resultados de su hermenéutica y, muy particularmente, reunir a los mismos cristianos. Menos esotérica, menos aristocrática, es mucho más virulenta. Ha podido parecer legítima a filósofos que, sabiendo lo que es la marcha inexorable del pensamiento, esa "potencia insaciable y devastadora de todo lo que ha hecho su tiempo" [34], habían rechazado por otra parte toda idea de revelación divina y no tenían ninguna experiencia de lo que es la vida de la fe. Ellos han tomado, si no a Jesús mismo, al menos a aquellos de sus discípulos que, desde el principio hasta nuestros días, fueron los intérpretes del Hecho cristiano, por los creadores de sistemas destinados, naturalmente, a engendrar otros, que los absorberían y los rebasarían. Tal explicación del movimiento de la historia ha podido también, reconozcámoslo, parecer bastante razonable a muchos frente a una fe gastada, vaciada de su primera sustancia, frente a cierto cristianismo exangüe y mundano, con demasiada frecuencia presentado como espectáculo, o de un pensamiento cristiano asustado, replegado sobre sí mismo, cuidadosamente abrigado, es decir, al margen de todos los *movimientos renovadores, perdido en complicaciones estériles*... Sin embargo, jamás en nin-

---

34 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, a S. y M. Bégouën, 8 de enero de 1929, *Lettres de voyage* (París, 1959), p. 117.

guna época el cristianismo fue eso. Ni mucho menos. El fuego siempre se transmitió. Pero en la misma medida en que nosotros reconocemos que tal apariencia ha podido contribuir a estimular las pretensiones actuales del ateísmo, nos encontramos invitados para hacerles frente, no en un ablandamiento cualquiera, sino en un resurgimiento y ahondamiento de nuestra fe.

III. LA HERMENEUTICA CRISTIANA

Henos aquí, por lo mismo, obligados a proporcionar, nosotros también, un esfuerzo paralelo a aquél de que se prevale el ateísmo.

Esfuerzo paralelo, ¡pero qué diferente! "Queramos o no, la inteligencia es una facultad de interpretación" [35]. Por poco despierto que esté a la vida del espíritu, el creyente no puede excederse en la exégesis, y esto debe entenderse en un sentido que desborda la interpretación de los textos para abarcar todo el tema y todas las manifestaciones de su fe. Jamás ha podido excederse de esto. Lo que cree, lo que vive, trata espontáneamente de comprenderlo. Como lo enseñaba San Agustín, es el movimiento mismo de la fe. Es lo que han hecho ya, cada uno a su manera, un San Pablo, un San Juan, para expresar su fe común a Cristo. Este es el esfuerzo que el creyente de hoy persigue a su vez, ayudándose del esfuerzo veinte veces secular del pensamiento cristiano, sin tener que

[35] JOSEPH HUBY, *L'Evangile et les évangiles*, León-Dufour, Beauchesne (París-10, 1954), p. 252).

descansar perezosamente en el mismo. Más que nunca se encuentra impulsado a ello, como a una tarea siempre necesaria y más ardua que nunca, en razón de los cambios profundos que han sobrevenido en el universo de nuestra cultura. Solamente sabe distinguir entre la exégesis profundizante, la que, procedente de la fe, va dirigida a su inteligencia, de una exégesis reductora que, en virtud de su orientación primaria, llevaría fatalmente a la destrucción de su objeto. No cree que la mejor vía de penetración de lo real sea siempre la de la oposición; *no confunde la reflexión crítica con la adoptada* actitud de criticar. Demasiados ejemplos, por lo demás, le muestran a porfía que tal actitud lo ciega. Por eso no se deja intimidar por lo que M. Paul Ricoeur ha denominado tan bien las hermenéuticas del recelo. Sabe muy bien que si se niega por adelantado todo valor a ciertas zonas del espíritu, si se pone en duda *a priori* su misma especificidad, jamás se podrá dar, salvo que ocurra un milagro, cualquiera que sea el método empleado para examinarlas, más que una explicación mezquina. Comprende muy bien que hace falta pasar de una cierta "ingenuidad simbólica" a la "inteligencia hermenéutica" [36], pero lejos de temer este paso, descuenta su beneficio. Al mismo tiempo comprende que este paso se realiza totalmente de *fide ad fidem*, que no se acaba jamás, y que comporta siempre un retorno al símbolo inicial, que le garantiza *siempre la dirección recta y le preser-*

---

36 PAUL RICOEUR, "Estructura y hermenéutica", en *Esprit*, t. 31 (1963), p. 627.

va contra una recaída en la adoración de sus propios conceptos.

Ya en una primera reflexión que hace sobre su propia existencia, experimenta "que la fe es el principio de una crítica más radical que *la que procede de la razón*; la fe, que es adhesión al Dios inefable y tres veces santo, no permite a la reflexión racional detenerse en el curso de su camino a niveles de experiencia que no le harán alcanzar más que a los ídolos". Lleva consigo "una crítica de la realidad que parte de un principio que es Dios mismo" [37], el *más radical de todos*, y que ningún otro principio sabría reemplazar.

Seguro de este principio, cuya realización se identifica con su propia fidelidad, el creyente puede considerar con calma el ateísmo. Lejos de dejarse "comprender" por él, intenta comprenderlo él mismo. Comienza por reconocer los elementos de verdad que tiene todo pensamiento, igualmente el ateo, y que él deberá recoger en su propio pensamiento; por reconocer igualmente, a su luz, los elementos de error o de ilusión que hubiera podido dejar infiltrarse y que debe expulsar. Distingue todavía, situándose más de una vez incluso en la escuela de los mismos que le impugnan su fe, las señales de un progreso real cumplido en nuestros días en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Pero descubre también, bajo la estrategia de una hermenéutica falsificante, *los resortes reales y su inutilidad.*

---

[37] EDOUARD POUSSET, "¿Vuelve a poner en duda su fe?", en *Etudes*, septiembre de 1967, p. 266: "Pues bien, al que le es dado ponerse a la altura de tal principio sabe lo que prueba de verdad totalmente que no debe dudar de Dios."

Por consiguiente, no tendrá que temer mostrar que tal hermenéutica, a despecho de sus pretensiones de profundidad, generalmente no hace más que engendrar la vulgaridad, no reconociendo lo que hay de profundo en el hombre mismo; viene en auxilio de un ideal mediocre en el cual la humanidad corre el riesgo de adormecerse, o que la humanidad arrojará. Quiere reducir un objeto que ella no comprende, que tal vez incluso no se ha tomado la molestia de ver desde más cerca. ¿No es esto evidente, por ejemplo, en el caso de Sigmund Freud? Al escribir *El porvenir de una ilusión,* Freud "se preocupa mucho menos de las fuentes profundas del sentimiento religioso, que de lo que el hombre ordinario entiende por religión" [38]. Aun esto es decir demasiado poco. "Has crecido en la vecindad de formas patológicas de la religión y las consideras como "la religión", le escribía un día su corresponsal y amigo el Pastor Pfister [39]. Es más, Freud mismo reconoció que si se había sacado un argumento del psicoanálisis, su pensamiento personal respecto a la religión no por eso dejaba de estar establecido de antemano. Era el de la ciencia y el positivismo de su tiempo [40]. Engendraba por su parte respecto del sentimiento religioso,

---

[38] E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud,* t. 3 (Nueva York, 1967), p. 358; citado en *Concilium* de 16 de junio de 1966, p. 91, por John Eudes BAMBERGER: "Desafío de Freud a la teología".

[39] 20 de febrero de 1928. *Correspondance de Sigmund Freud avec le Pasteur Pfister, 1909-1939,* traducción de L. Jumel, Gallimard (París, 1966), p. 178.

[40] Carta a Pfister, 26 de noviembre de 1927. Se dice que en 1911, Freud firmaba un manifiesto en favor de la creación de una sociedad para la difusión del pensamiento positivista. *Science et hypothèse,* Gallimar (París, 1967), p. 102, nota.

como de toda forma objetiva de religión, una actitud de excepticismo y denigración sistemática, y nunca se preocupó de revisar críticamente tal dogmatización a la inversa [41]. *Con mayor motivo,* jamás se impuso el deber de estudiar la revelación cristiana. Pfister, que por otra parte estimaba su persona y admiraba sus descubrimientos, no dejó de decirle: "Tu sustituto de la religión es en sustancia el pensamiento de las luces del siglo XVIII, orgullosamente revisado y modernizado. Debo reconocer que a pesar de la alegría que procuran los progresos de la ciencia y de la técnica, no creo en la suficiencia ni en la solidez de esta evolución del problema de la vida" [42].

En verdad, "el ateísmo de los que jamás han intentado conocer la religión no representa un problema grave para el creyente" [43]; y la pobreza de las soluciones sustitutivas que le propone tal ateísmo está hecha más bien *para reconfortarlo* en su fe.

Sin embargo, será preciso saber discernir, en las impugnaciones del ateísmo, lo que es dificultad que merece un estudio atento y lo que no es más que impotencia de pensamiento, presentada como resultado de una evolución fatal de la inteligencia, porque ha invadido durante cierto tiempo, como una parálisis contagiosa, el cerebro de la humanidad media. Por otra par-

---

41 Cf. YVES DE MONTCHEUIL, "Freudismo y psicoanálisis ante la moral cristiana", en *Mélanges théologiques, Aubier* (París, 1946), p. 297-317;ver también las páginas 348-351, y A. PLE, o. c., "La religión, problema personal de Freud", en *Freud et la religion,* "Porvenir de la teología", Ed. du Cerf (París, 1968).

42 A. FREUD, 24 de noviembre de 1927, o.c., p. 169.

43 L. NEWBIGIN, *Une religion pour un monde seculier,* traducción de M. Tadié, Casterman (1967), p. 90.

te, el creyente deberá desconfiar para sí mismo de una "comprensión" mediocre y superficial inspirada por un deseo de refutación fácil que no tendrá ningún alcance, o, al contrario, por un deseo de conciliación no menos fácil, que le dejará vencido de antemano. Que se guarde, pues, de aplicar al ateísmo el mismo tratamiento de "reducción" que éste no se abstiene siempre de aplicar a la fe. Que sepa mirarlo de frente. Que no deje de observar, para evitar dejarse prender en él como en una red, el "desvío especulativo de las máximas de los santos" [44]. Que medite, para hacerla suya en caso de necesidad, la enérgica declaración de Pierre Emmanuel: "Estoy presto a dialogar con el diablo si es preciso, y con cortesía, pero no quiero aparentar que me entiendo con él sobre un malentendido idólatra" [45]. Que tenga el valor, en particular, de rechazar las fórmulas de compromiso, recibidas sin crítica, en la inconsciencia o en una semiinconsciencia que cierta hermenéutica le tiende como un cebo, y que por la interpretación de las mismas podría caer en la apostasía. ¿Es preciso recordar, por ejemplo, ese tema de la "muerte de Dios", de su autonegación, convertido en nuestra época en un lema flexible en todos los sentidos y después en una fórmula publicitaria, que algunos cristianos han hecho suyo en un contexto pseudo-místico y más o menos equívoco, sin un análisis minucioso, sin pureza doctrinal, sin respeto para el drama sacro del Calvario? ¿O este otro

---

[44] Fórmula de JACQUES MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer (París, 1966), p. 14.

[45] *Le Monde est interieur*, Ed. du Seuil (París, 1967), p. 64.

tema de la secularización, del que no sabemos si se refiere a la sociedad ambiente, o a la cultura, o al pensamiento, o a la Iglesia y a la fe misma? [46] ¿Es necesario evocar aún ciertas variaciones demasiado ligeras sobre el "mundo adulto", o sobre un "cristianismo ateo" [47], sobre una "fe sin Dios", sobre la oposición pura y simple a la fe y a la religión, etc? Tales fórmulas, que al menos tenían un significado preciso en sus primeros autores y que desde entonces podían proporcionar materia para una discusión seria, no hacen más que engendrar confusión, intranquilidad y vértigo, cuando las lleva el "aire del tiempo" y se mezclan con desprecio de toda lógica. ¿Es preciso insistir en esta fiebre de "desmitificación" que confunde todos los problemas, todos los órdenes del conocimiento, que niega las leyes más elementales del lenguaje y del pensamiento, que acaba por atacar al mismo ser, y los que son atacados por ella no se aperciben de que les corroe a ellos mismos? ¿O incluso sobre las ambigüedades de un "pensamiento funcional" que se opone como un dogma sin réplica a una "ontología" caduca y reducida al estado de "folklore"? [48]

---

[46] Sobre los sentidos posibles de "secularización" y de "secularismo", cf. "Teilhard y nuestro tiempo", en *L'Eternel Féminin*, Aubier (París, 1968), parte II, c. 5.

[47] Pretendiendo apoyarse en la autoridad del Concilio, y aprovechándose de un ecumenismo dudoso, un autor americano explica a los lectores de una revista católica que la Iglesia, que tiene que relacionarse con el mundo, debe participar en el movimiento del mundo; ahora bien, el mundo actual rechaza la fe en Dios; entonces la Iglesia debe elaborar una teología atea y veintitantas cosas de este género.

[48] A propósito de algunos teólogos (protestantes) extremistas, de los cuales no se ve cómo su pensamiento se distingue incluso del ateísmo, L. NEWBEGIN escribe humorísticamente, o.c., p. 72: "Bertrand Russell no tenía, como Van Buren, el inconveniente de ser

Ante esta multitud de fórmulas que le han lanzado a la cara, el cristiano permanecerá lúcido. Debe saber que bajo las peores confusiones se oculta a veces la inquietud de una verdad que se busca. Esto es particularmente cierto en los períodos de inquietud y agitación. Por eso, las teorías más impugnables, los pensamientos más inconsistentes que le proponen, no le representarán un pretexto para rehusar el examen de ningún problema, si posee a este respecto alguna capacidad. Sabrá descubrir el sentido aceptable de tal o cual paradoja[49]. Pero no se dejará aturdir. No tomará por un cristianismo profundizado lo que no sería más que un cristianismo inverso[50]. Más allá de las caricaturas de éste que le presentan tan a menudo, se esforzará en profundizar por sí mismo, al menos un poco, en esta "vieja doctrina de la trascendencia" que incluso los escritores cristianos, cuidadosos de reanimar la fe en nuestros contemporáneos, parecen ignorar totalmente[51], o que otros parece que temen examinar. No rehusará la exploración de una tradición die-

---

profesor de teología; no estaba obligado a demostrar que su propósito no era más que una versión modernista del lenguaje de la Biblia".

49 Es así que, después de haber parecido conspirar con el ateísmo, Paul TILLCH vuelve a descubrir "Dios por encima de Dios", invoca una "experiencia de Dios por encima del Dios del teísmo": *Le Courage d'être,* traducción de Fernad Chapey, Sasterman (1967), pp. 181-183 o p. 184: "El valor de ser se arraiga en el Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda". Todo depende, evidentemente, del "teísmo" de que se hable. Cf. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* col. "Fe viva", núm. 22, Aubier, París, 1956), pp. 202-207.

50 JEAN LACROIX, *L'Echec,* P. U. F. (París, 1964), p. 111.

51 Como el Dr. John A. T. ROBINCON, en *Honest to God.* Sobre el largo debate a que ha dado lugar el librito se encontrarán reseñas casi exhaustivas en *Selecciones de Libros de San Francisco de Borja, San Cugat* (Barcelona, 1967), vol. 4, p. 11-124: "El debate ecuménico en torno a Honest to God", por A. Alvarez Bolado.

cinueve veces secular que, sin que sea necesario considerarla bajo su aspecto de norma autorizada, ofrecerá miles de puntos de apoyo a su reflexión. Entonces comprenderá bien que esta vieja doctrina no es de ningún modo la imaginación tosca que algunos suponen y que ellos justamente rechazan. Comprenderá que se podría reprochar también al inmanentismo, si no quiere ser pura evanescencia, de no ser él mismo, según palabras de M. Gabriel Marcel, más que "un prejuicio espacial reconocido" [52]. Se apercibirá de que la idea misma de trascendencia, lejos de reducirse a la de alguna exterioridad, implica necesariamente la inmanencia [53]; las dos ideas están "como trenzadas la una con la otra": si Dios es trascendente, nada se opone a El, nada le limita ni hace número con El; "distinto del mundo", El le penetra absolutamente. El prejuicio mortal de una rivalidad de zonas de influencia o de exclusión mutua entre el hombre y Dios caen por el mismo hecho. Si el partidario de la sola inmanencia da pruebas de "parcialidad", el partidario de la trascendencia se adhiere a la verdad total. Dice con San Agustín: *Deus, interior intimo meo, et superior summo meo;* o bien, con San Bernardo, volviendo a un tema lleno de imágenes que se encuentra en San Gregorio el Grande y otros muchos:

> Estoy subido en la parte superior de mí mismo y más alto aún reina el Verbo de Dios. Explorador ávido he descendido al fondo de mí mismo y, sin

[52] En "La querella del ateísmo", en *Société française de philosophie,* 24 de marzo de 1928.
[53] Que en este caso podría decirse "presencia".

embargo, lo he encontrado más abajo todavía. He mirado al exterior y lo he encontrado más allá de todo lo que es exterior. He mirado en el interior y me es más íntimo que yo mismo. Entonces he reconocido la verdad de lo que yo había leído: que vivimos en él y tenemos en él el movimiento y el ser [54].

Si volvemos a la explicación fundamental que pretende mostrarnos cómo "la religión del Dios hecho hombre termina por una dialéctica inevitable en una antropología" y cómo si en otro momento fue "la expresión simbólica del drama social y humano", sólo este drama es real y sólo él debe retenerse hoy en día [55], el cristiano que vive de su fe sabrá oponer a esta explicación una explicación más pertinente. Mostrará que existe, en efecto, un vínculo, un vínculo íntimo entre esta religión del Dios hecho hombre y la antropología. "Si nosotros tenemos un sistema de verdades sobrenaturales para creer es porque tenemos una vida sobrenatural que vivir" [56], y de la una como de la otra, el misterio de Cristo es la expresión total, el paradigma perfecto. Al revelarse al hombre, no solamente por Cristo, sino en Cristo, "Dios le ha revelado sus propósitos para con él: le ha revelado a sí mismo. En el misterio aparece a

---

54 *Sermon 74 sur le Cantique,* Migne, PL, 183, 1141. Cf. San Gregorio, *Moralia in Job,* 1, 2, c. 12, núm. 20, PL, 75, 713, etc. Otros textos en H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* pp. 109-117 y 304-306.

55 Expresiones de M. MERLEAU-PONTY, o.c., p. 131 (interpretando a Marx) y p. 225. Cf. HENRI DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise,* (1953), pp. 194-195 (nueva edición, col. "Fe viva", número 60, París, 1967).

56 L. LABERTHONNIERE, *Le Réalism chrétien et l'idéalism grec,* precedido de *Essais de philosophie religiouse,* Ed. Claude Tresmontant, Ed. du Seuil (París, 1967).

nuestros ojos nuestra existencia más íntima" [57]. Es lo que la fe cristiana ha profesado siempre, lo que la tradición cristiana ha enseñado siempre, lo que el pensamiento cristiano procuró con frecuencia—con más o menos fortuna—profundizar [58]. *Fecisti nos ad Te, Deus... Propter nos homines et propter nostram salutem... Deus homo factus est, ut homo fieret Deus...* Tomado en su significado más simple y más fundamental, la revelación cristiana que nos aclara el propósito de Dios para con nosotros está, por tanto, bien lejos de la arbitrariedad que se le imputa tan fácilmente y la que piensan convendría remediar rebajando su mensaje a un plano totalmente humano. Pero entonces precisamente estaría comprometida la grandeza del hombre, a pesar de las palabras atractivas de Feuerbach y que no se cesan de repetir sin ningún esfuerzo para establecerlas mejor. "Bien lejos, decía, *de dar a la antropología una importancia secundaria*, yo la elevo hasta la teología haciendo descender a ésta hasta ella" [59].

A la inversa de tal imputación y de tal pretensión, es este verdadero carácter de la fe cristiana lo que se tratará de restablecer, haciendo ver que aún una antropología bien conducida supone una teología y que se encamina a ésta por una dialéctica inevitable"; al explicar también de modo más preciso cómo, a partir de nuestra situación concreta, el "drama social y humano" encuentra a la vez su acla-

---

[57] JEAN LACROIX, "Misterio y razón", en *Histoire et mystère*, Casterman (París, 1962), p. 129-130. Cf. M. D. MOLINIE, *Le Combat de Jacob*, Ed. du Cerf (París, 1967), pp. 44-46, etc.

[58] Cf. nuestro *Mystère du surnaturel*, Aubier (París, 1965).

[59] *L'essence du christianisme*, p. 14.

ración, sus dimensiones reales y su solución, no en el hombre solo, sino en Jesucristo, Hombre-Dios[60]. El ciclo deberá rematarse mostrando cómo la "religión del Padre" no tiene que ceder dialécticamente su lugar a la "religión del Espíritu", como sueñan algunos teóricos que toman prestado el lenguaje de una tradición que se remonta a Joaquín de Flore, y lo tergiversan, como tergiversan el lenguaje y el pensamiento de Jesús, en provecho de un pensamiento más radical[61]. El misterio de la Trinidad indivisible abre a la inteligencia creyente espacios más amplios. El cristiano sabe además que la "religión del Padre" debe permanecer para que Dios esté verdaderamente y no por metáfora, "todo entero con nosotros" [62], y no reabsorbido en nosotros mismos, dejándonos así en nuestra soledad [63].

Que el cristiano esté bien advertido de ello. Que no se deje deslumbrar por el razonamiento de las fórmulas cuando le expliquen, por ejemplo, que el día de su Encarnación, Dios, en su amor, renunció a su potencia y a su gloria, es decir, a su trascendencia; o que desde el día en que se libró de la abyección de la cruz, ya no quiso ser tratado como Señor y no acep-

---

60 De ahí la reflexión de KARL BARTH, proponiendo la expresión de "teo-antropología", por contraste con una "antropo-teología": *Introduction à la théologie évangélique*, traducción de Fernand Ryser, Ginebra (1962), p. 13.

61 Sobre el Espíritu Santo en la Iglesia, cf. nuestro comentario del primer capítulo de la Constitución *Dei Verbum*, sección 4.ª, número 4, en *La Révélation divine*, "Vaticano II", Ed. du Cerf (París, 1968).

62 M. MERLEAU-PONTY, o.c., pp. 313-314.

63 La soledad de una humanidad hecha al fin realidad, si es sin Dios: ése es uno de los temas principales del pensamiento teilhardiano. Ver especialmente: "La gran mónada" (1918), en *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset (París, 1965), p. 240-241, con las referencias dadas en nota.

ta que se le suplique; o que, en la mañana de Pascua, el Dios muerto ha resucitado en el hombre; o, en fin, que desde Pentecostés ya no reside en el cielo, sino en nuestras comunicaciones intersubjetivas. Y que ame sobradamente la verdad para liberarse de este lenguaje equívoco.

Que no se deje intimidar tampoco por algunos nuevos magos que exaltan su técnica por encima de la experiencia de los santos, proclamándose únicos herederos del hombre espiritual descrito por San Pablo, que juzga todo y a todos y no es juzgado por nadie; ni por cierto número de nuevos ingenieros sociales que no conocen más que las rutinas y las recaídas y que, con sus encuestas, sus planes y sus cálculos, acaban por "acondicionarse" ellos mismos y hacerse insensibles a toda invasión como a toda invención del Espíritu. Que sepa, pues, distinguir entre el aporte fecundo de las nuevas disciplinas y la explotación totalitaria que se hace en nombre de una negación de principio. Que al que propone al hombre liberarse de Dios sepa demostrarle, en su simplicidad, por el ejercicio mismo de su fe, que la única liberación perfecta es la que nos libera en Dios: "No quiero por nada de este mundo ser liberado de Dios, escribía Nicolás Berdiaeff; yo quiero ser libre en Dios y para Dios. Mi sed de libertad sin límites tiene necesidad de entenderse como un conflicto con el mundo, no con Dios" [64]. Todo verdadero creyente comprenderá este lenguaje,

[64] *Un nuveau Moyen Age*, Desclée de Brower (París, 1927), páginas 144-145. PIERRE EMMANUEL, *Le Monde est intérieur* (1967), pp. 35-37, sobre la ilusión de emancipación en aquel que "rompe la unión de todas las cosas con el Todo". Cf. Gál. 4,8.

y viviendo lo que este lenguaje expresa, hará que lo comprendan a su alrededor.

El verdadero creyente no vacilará tampoco en decir que "los valores humanos carecerían de sentido en una historia cuyo significado no se totaliza jamás" [65]; que, por consiguiente, "bajo su sola forma legítima y duradera, la fe en el hombre no excluye—al contrario, la incluye—la adoración de Otro, de Otro por encima del hombre" [66], que funda, transfigura y eterniza el ser del hombre y sus valores; que la repulsa de Dios es, por tanto, el mal del hombre y que la ausencia de Dios, que es su resultado, el olvido de Dios, es su desgracia. En el "Sahara del ateísmo" (Gandhi) el hombre no saciará jamás su sed: ¡con cuántos ejemplos, si el creyente supo echar una mirada un poco realista a su alrededor, lo podría probar! [67] Pero ante todo, de forma más positiva, y que le obliga a vivir de su fe, que presente resueltamente ésta como la fuerza íntima capaz de asegurar al hombre toda su consistencia, de restituirle toda su nobleza nativa y de devolver la esperanza al mundo [68].

---

65 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La foi en l'homme* (1947), *Oeuvres*, t. V, p. 238.

66 Comentario de *l'Action Populaire* a *Gaundium et spes*, número 19, § 1.

67 Cf. LESLIE NEWBIGIN, o.c., p. 37: "Cuando el hombre considera su porvenir, al mismo tiempo, o quizá subyacente al sentimiento de conquista, con la seguridad de que no estamos más que al principio de los progresos hechos posibles por las técnicas modernas, se encuentra también un sentimiento de absurdidad y también de terror..."

68 Cf. *Gaudium et spes*, núm. 21, 3: "La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con el fondo secreto del corazón humano cuando defiende la dignidad de la vocación del hombre y da así esperanza a los que no osan creer en la grandeza de su destino..."; y núm. 14: "Por su interioridad, el hombre sobrepasa el universo de las cosas; vuelve a estas profundidades cuando regresa a su corazón, donde Dios le espera, que escruta los

IV. EL AVISO DE LA CIENCIA

Acabamos de hacer una alusión rápida a una de las formas más comunes que reviste hoy en día, y ya desde hace mucho tiempo, la argumentación atea: la reducción sistemática de la teología (natural o revelada) a una antropología. Existe otra, igualmente muy extendida, frecuentemente combinada por lo demás en todos sus aspectos con la primera, más cerca incluso del hombre medio, más apta para producir su efecto en la inteligencia popular: la que se apoya en el maravilloso ímpetu de la ciencia moderna. La Constitución *Gaudium et spes* no ha dejado de señalarla. "Hoy en día, dice, se presenta fácilmente (la negación de Dios) como una exigencia del progreso científico o de algún nuevo humanismo."

De tres maneras, nos aseguran en efecto, la ciencia habría eliminado a Dios definitivamente. En primer lugar, ha constituido un nuevo tipo de análisis de lo real que, por su rigor único, tiene sólo ahora valor de conocimiento: la objetividad del saber excluye todos los antiguos modos abstractos de razonamiento, todos los procedimientos analógicos, todas las extrapolaciones llamadas metafísicas que hacían penetrar al espíritu en un mundo irreal, imaginario, quimérico, un mundo que llamaba misterioso y trascendente y en el cual se perdía. Además, a medida que progresa en sus etapas rigurosa-

---

corazones). Sobre el sentido de la palabra "corazón" y el uso que se hace de él en el Concilio, ver JEAN DANIELÉLOU, en *Cahiers du Cercle Saint-Jean Baptiste* (marzo 1966), pp. 207-208.

mente inductivas, ya se trate de la historia de los hombres o de los fenómenos de la naturaleza, la ciencia se lleva por delante en su caminar resuelto todas las ilusiones que han engendrado y nutrido las creencias relativas a la divinidad, pues el hombre atribuyó naturalmente a causas ocultas, a poderes sobrenaturales y, finalmente, por un proceso de simplificación, de condensación o de abstracción, o, como decía Engels, de "destilación" [69]—proceso aparentemente racional, pero sin reciprocidad crítica— a la causalidad de un Dios único, todos los efectos cuya ignorancia no le permitía todavía determinar las causas verdaderas. En fin, nacido de la ciencia, el desarrollo prodigioso de la técnica aumenta cada día el imperio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo; de este modo, el hombre toma conciencia de un poder verdaderamente creador, se siente más y más "el demiurgo de su propia historia" y, por consiguiente, ya no experimenta la necesidad de imaginar a un Dios que sería el remedio universal de sus debilidades, como lo era en seguida de sus ignorancias.

Todavía en este caso, el creyente no tiene que dejarse intimidar [70]. No es así como se beneficiará, para una fe mejorada, de cierto número de verdades que el diálogo abierto debe permitir extraer. Que afronte más bien resueltamente, si se presenta la ocasión, la argumen-

---

[69] *Ludwig Feuerbach*, traducción de Marcel Ollivier (1920), párrafos 51-52; cf. p. 77.

[70] El creyente no tiene que "dejarse impresionar más por el *ateísmo de los "hijos del siglo"*, que por la constancia del "sol de justicia", que se levanta sobre ellos como sobre él mismo"; KARL BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, p. 76.

tación adversa. Que comience por comprender los fundamentos. Que no se deje llevar, por temor a las consecuencias que el ateísmo saca de ella, a despreciar la ciencia o a maldecir la técnica, sino que, al contrario, las desolidarice de una negación que ellas no contienen en absoluto. Que se muestre así amigo verdadero del que, siguiendo su camino, ha podido dar un paso en falso; que lo levante y le invite a proseguir su marcha con él hasta el término que los iluminará a los dos con una luz nueva.

Porque es cierto, en primer lugar, que la exclusión de toda idea de trascendencia o de misterio, de toda idea misma de ser, en el sentido interior y sustancial de la palabra—que sería evidentemente la exclusión por anticipado de toda idea de Dios—, excede del poder de toda ciencia. Lo que la ciencia "no puede percibir, en virtud misma de un postulado del método" no se suprime, sin embargo, y queda todo al menos "en suspenso". Con el fin de rechazarlo para siempre del campo de nuestra inteligencia, sería preciso que pudiéramos afirmar en primer lugar que el objeto de la ciencia positiva es "el todo del ser". Ahora bien, es obvio que una afirmación semejante no es científica; es de orden filosófico; es correlativa de todo un sistema de pensamiento que implica la objetivación completa del espíritu, sistema construido todo entero fuera de toda ciencia positiva. No es raro que se le reciba y que se inspire en él por un *a priori* no criticado, siendo lo que hay de más radical en la operación de la inteligencia aquello de lo que, espontáneamente, menos se da cuenta uno. Se está entonces prisio-

nero de la ilusión que hace del conocimiento científico el único tipo de conocimiento válido, olvidando el conocimiento. Por eso la prueba de Dios debe comenzar hoy con frecuencia por un trámite previo que consiste en situar, en definir, en caracterizar, en fundar y, por lo mismo, en criticar la actividad científica[71], a fin de saber lo que se debe esperar de ella y lo que ella no puede o aportar u obligar a rechazar. Etienne Borne lo ha explicado muy bien: en la medida, dice, en que esta actividad "reduce las cosas de que ella se ocupa a símbolos abstractos, transparentes e intelectualmente manejables", rechaza toda realidad profunda, todo sujeto, todo ser real, "todo lo que puede representar para nosotros una vía hacia Dios"; lo rechaza o, más bien, lo "pone entre paréntesis". Porque "no hay lugar para la palabra "yo" en una obra de física", o de química, y, por otra parte, es muy cierto que Dios no pertenece al mundo de las cosas, o de las ideas, al mundo de los objetos "que nosotros podemos coger, tocar e igualmente tratar de controlar" [72], de todo lo que nuestra inteligencia es capaz de dominar. Está bien seguro de que si en el universo no se encuentran más que "objetos", totalmente susceptibles de tomarse y descomponerse para el análisis, y jamás sujetos—jamás seres—, la actitud del hombre frente a este universo no puede ser en ningún grado ni de contempla-

---

71 La crítica de la objetividad científica es una rama muy abandonada de la filosofía en la hora actual (se encuentra poco análisis, en las obras recientes comparables, por ejemplo, al capítulo de *L'action*, de BLONDEL, 1893). De donde las espistemologías se fundan en lo que tendría precisamente más necesidad de ser sometido a una epistemología.

72 Et. BORNE, citado por LESLIE NEWBIGIN, o.c., pp. 46 y 47.

ción, ni de súplica, ni de fe; no podría serlo más que "por reminiscencia nostálgica y vana de una época precientífica, irreversiblemente rebasada". Pero esta "muerte de Dios" sería también la muerte del hombre: sujeto de esta ciencia que no puede concebir sujeto, el hombre ya no lo sería... Pero, una vez más, la ciencia no dice cosa semejante. Jamás podrá decirlo. Metafísica y religiosamente, de suyo, es neutra [73]. No puede tener pruebas científicas de la existencia de Dios, porque para eso haría falta que "Dios fuera del mismo orden que las fuerzas naturales", que fuera un objeto de este mundo; pero en compensación, y por la misma razón, "tampoco puede obtener" prueba científica "de la falsedad de la afirmación de Dios; en otras palabras, el ateísmo ya no puede hacer de ningún modo que la creencia en Dios se produzca por una conclusión de la ciencia como tal" [74].

Pero, por otra parte, en su misma neutralidad, la ciencia puede representar para nosotros, en ciertos casos, una advertencia. Puede convertirse en aliada del creyente, invitándola a hacer justicia a una gran parte de las consideraciones sobre las que el incrédulo pensaba que podía basarse. Porque si la explicación que se da de la formación del monoteísmo ya no

---

[73] Cf. ETIENNE BORNE, "Orígenes y avances del ateísmo", en *L'Athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens?* Ed. du Cerf (París, 1963), pp. 107-122. Ver del mismo: *Dieu n'est pas mort,* Fayard (París, 1959), y *Passion de la vérité* (1962); HENRI DE LUBAC, *Paradoxes* (Ed. de 1959), p. 95. "Si el hombre está en el límite objeto para el hombre, dice muy bien SARTRE, es también aquel por el que los hombres se convierten en objetos" *(Cahiers de philosophie,* 1966, nn. 2-3, p. 6).

[74] JEAN DELANGLADE, *Le Problème de Dieu,* Aubier (París, 1960), p. 60.

está conforme con la historia[75], es cierto, por otra parte, que los hombres fueron lentos en concebir en toda su amplitud la idea de la causalidad segunda, lentos al menos en aplicarla en todas partes, y que a menudo han hecho de la divinidad el sustituto de las fuerzas naturales. Así se han forjado explicaciones del universo o de la historia, parciales o generalizadas, que Etienne Borne ha denominado todavía "mixtas de mitología y metafísica" y que pudieron darse por una auténtica filosofía: conceptos tan indignos de la razón humana como del verdadero Dios. Al hacer estallar estas mezclas, los progresos del saber positivo han representado un papel purificador. Han permitido ver mejor —lo que no ignoraban siempre los verdaderos metafísicos del pasado ni las almas verdaderamente religiosas—que Dios no es, entre otros, un personaje de la historia o un fenómeno de la naturaleza. Al quedar así desbancadas las representaciones imaginativas que se tomaban por realidad, el problema de la existencia de Dios no queda en modo alguno eliminado, sino que se plantea en términos nuevos, más exactos.

Es lo que observa la Constitución *Gaudium et spes* al decir que "el impulso del espíritu crítico purifica de una concepción mágica y de las supervivencias supersticiosas" [76]. En efecto, cuanto más se desarrolla la mentalidad científica, cuanto más claro ve el hombre la inutilidad de un "dios de la explicación" al plan de los fenómenos, e, igualmente, cuanto más se

---

[75] *Sur les chemins de Dieu*, col. "Fe viva", Aubier (París, 1966), pp. 25-43.
[76] *Gaudium et spes*, núm. 7, § 3.

perfeccionan sus técnicas y se acumulan los éxitos, tanto menos experimenta la necesidad de hacer intervenir a un poder divino para suplir sus propias impotencias[77]. "Cuando comprendemos la naturaleza por la ciencia, cuando la dominamos por la técnica, procedemos y debemos proceder como si Dios no existiera": *etsi deus non daretur,* según la fórmula de Bonhoeffer. No podemos llamar a Dios "para suplir las deficiencias de nuestro saber" [78], o las de nuestras actitudes, y menos con el fin de descargarnos de nuestras responsabilidades de hombres. "Como hombres—dice todavía Bonhoeffer en un lenguaje que pudo parecer ambiguo—, nosotros podríamos vivir sin Dios." El doctor Robinson, que cita estas palabras, precisa hábilmente su significado: el hombre puede vivir, en el interior de su vida terrena, sin experimentar la necesidad de hacer de Dios un eslabón de su dominio sobre el mundo[79]. ¿Qué cosa hay más evidente para cada uno de nosotros, creyente o no? Pero ¿es esa verdad tan nueva? Y este Dios-eslabón, este Dios que suple nuestras deficiencias, ¿se parece al Dios que profesa la religión cristiana?

Cuando esta fe se abre en súplica, cuando inspira verdaderamente la vida y el pensamiento, el cristiano sabe bien que no busca "una panacea de las miserias presentes". Sabe bien que su Dios no le entrega "una garantía material del éxito en la existencia". La virtud de

---

77 CHARLES MOELLER, en *Concilium,* 23 (1967), p. 37.

78 HENRI BOUILLARD, "Autonomía humana y presencia de Dios", *Etudes* (mayo de 1967), pp. 702-703.

79 JOHN A. T. ROBINSON y DAVID L. EDWARDS, *The Honest to God Debate* (Londres, 1963), p. 271. Cf. Ed. Schillebbeckx, o.c., *Dieu et l'homme* (Bruselas-París, 1965), pp. 92-93.

la fe es de otro orden muy diferente: vence, en nombre de Cristo, a los poderes del Mal, y abre paso al Reino de Dios oculto desde ahora al corazón del Mundo. Es verdaderamente una "Fe que opera" [80], y en este mismo mundo, pero no haciendo venir a Dios para que opere sobre la materia los resultados que deben obtener nuestras propias investigaciones y nuestros propios trabajos; bajo su acción transformadora, "todos los vínculos naturales del mundo permanecen intactos, pero se *superpone* un principio, una finalidad interna, que escapan al hombre natural". "¿Creemos? Todo se ilumina y adquiere forma a nuestro alrededor: el azar se ordena, el éxito adquiere una plenitud incorruptible, el dolor se convierte en una visita y en una caricia de Dios. ¿Dudamos? La roca está seca; el cielo, negro; las aguas, traicioneras y movientes..." "El inmenso azar y la inmensa ceguera del mundo no son más que una ilusión para el que cree"; el mismo suceso, que para el que ni ama ni cree es "ciego, absurdo, indiferente, material", será "luminoso, providencial, cargado de sentido y de vida, para el que se llegó a ver y a tocar a Dios en todas partes" [81].

Se ha dicho que "cada vez que el hombre ha dado un paso adelante, Dios ha debido dar un paso atrás." En realidad, ningún paso del hombre hacia adelante ha hecho retroceder al Dios de la fe cristiana. Ningún éxito del hombre

---

80 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, "La Fe que opera", *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset (París, 1965), pp. 319-328.

81 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Milieu divin*, pp. 169-173 y p. 80. Carta de 31 de julio de 1947 "La existencia está llena de cosas escandalosas y absurdas; pero todas estas cosas son "adorables" en la medida en que puedan *tomar un sentido* para el *Porvenir*, en el seño de la *omnipotencia* de Dios".

amenaza al Dios del Evangelio—al de Orígenes, de Gregorio de Nisa, de Agustín, de Tomás de Aquino, de Ruysbroeck o de Juan de la Cruz—, al del *Pater Noster,* del *Ave María,* del *Veni sancte Spiritus...*, aunque, de toda evidencia, cada generación se encuentra enfrentada a diversos problemas de representación y de lenguaje bajo modalidades más o menos nuevas. Marcel Maus observaba hace poco tiempo que las técnicas son como semillas que han fructificado sobre el terreno de la magia para *finalmente desposeerla*; ellas se despojarían progresivamente de todo cuanto de "mística" le habían tomado prestado. La observación, aunque indudablemente está incompleta, y a pesar del abuso de este epíteto, parece exacta. Pero ni la fe cristiana se encuentra despojada así de su terreno ni la vida cristiana despojada de su mística. En efecto, son, como dice Pascal, "de otro orden". Además de sus aportaciones positivas, de las cuales no tratamos aquí, ciencia y técnica tienen un resultado muy afortunado: realizan de hecho para los espíritus que todavía tendrían necesidad de esta clase de complemento o de confirmación experimental lo que la revelación cristiana había realizado en principio y de manera radical en provecho de otra positividad más elevada. Allí donde eso pudiera ser todavía necesario, ciencia y técnica concurren para derribar la "idolatría mágica"; liberan "la disposición del alma para acoger al mensajero del Evangelio" [82]. Porque

[82] PIETRO PRINI, "La tecnología como autentificación de lo sagrado", en *Mythe et Foi*, actas del coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma, del 6 al 12 de enero de 1966, bajo

fue la venida del Evangelio la que ha señalado el verdadero "crepúsculo de los dioses" [83]. Ha "librado al mundo de sus dioses y de sus demonios". No es extraño, pues, como lo han constatado muy bien los historiadores, que la civilización técnica, que tiende a conquistar toda la tierra, haya nacido en la Europa cristianizada. Ya "el sistema mítico había sido vaciado por Israel de su plenitud mágica de imágenes y se había dispersado en fragmentos aislados" [84], mientras que, "muy probablemente, el genio griego habría sido impotente para exorcisar, por sus propios medios, el pensamiento mítico" [85]. Por la revolución que ha realizado en la idea de la divinidad, el cristianismo se ha convertido en "el árbol sobre el que ha crecido la simiente de la ciencia moderna"; es una especie de radicalismo cristiano que ha transportado la naturaleza desde la morada de los dioses al dominio de las leyes".

En realidad debemos reconocer que incluso en el curso de la era cristiana, en razón del débil avance de las ciencias y de muchas otras contingencias históricas, que conspiraron con el antiguo fondo natural al hombre, a sus ilusiones y a su deseo, el campo de las fuerzas espirituales sigue en bastantes casos "falsamen-

---

dirección de ENRICO CASTELLI, edición francesa, Aubier (París, 1966), p. 200.

[83] *Sur les chemins de Dieu*, pp. 210-211; JACQUES MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brower (París, 1949), pp. 22-27. Cf. *Le Martyre de Sainz Polycarpe*.

[84] HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, traducción de G. Givord, vol. "Teología", Aubier (París, 1965), t. I, p. 546.

[85] MIRCEA ELIADE, *Aspects dy mythe*, N. R. F. (París, 1963), pp. 140-141.

te extendido a la esfera de los determinismos" [86]. Frecuentemente se han mezclado los órdenes, saltado los intermediarios, erigido más o menos en sistema racional el modo de hacer hablar y obrar a Dios directamente, a la manera de una causa intercalada en la serie de antecedentes palpables, y esto no obstante las tesis más sólidas de la metafísica cristiana y las intuiciones más puras de la tradición espiritual. De ahí, en el curso de estos últimos siglos, "la impresión de una retirada de las fuerzas espirituales ante la crítica y la experimentación científicas (...). Pero esta retirada tiene lugar únicamente en el terreno de las manifestaciones locales (interseries) de lo divino". La necesidad del Dios verdadero, concebido, en el cuadro de un pensamiento evolutivo, como el "Término trascendente" de toda la marcha del mundo, "se impone con más fuerza" [87].

En suma, es una ilusión creer que, por el progreso de la ciencia, la idea de Dios debe ser un día desarraigada de la conciencia. Por el contrario, encuentra en ella, si por casualidad lo había perdido, su verdadero lugar [88]. No se propone, en efecto, como un remedio a nuestros "fracasos", pequeños o grandes, de todos los días; no se dice, sin embargo, que no se impondrá, ni mucho menos, para la solución de cualquier otro problema, el problema fundamental, inevitable, del "Fracaso". "Los fracasos" expresan las intenciones que tenemos, y el Fracaso, la Intención que somos... El problema del

---

86 C. F. VON WEIZSACKER, *The Relevance of Science* (Londres, 1964), p. 123; citado por L. NEWBIGIN, o.c., p. 30; cf. p. 28.
87 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN.
88 Cf. HENRI BOUILLARD, a.c., p. 701-707.

Fracaso es, en definitiva, el del sentido total de la existencia humana" [89]. El "no" que el desarrollo de la ciencia nos hace oponer tanto a una "filosofía degradada" como a una "religión sospechosa", sólo permite entonces establecer mejor—aunque de ninguna manera decidir todavía—"frente a la cuestión suprema, la alternativa del sí o del no" [90].

En cuanto al poder creador, demiúrgico, cuya técnica moderna haría tomar conciencia al hombre, al punto de obligarle a hacer en lo sucesivo la economía de un Dios, ¿cómo no ver (de modo completamente contrario, por lo demás, esta eliminación del sujeto que se presenta en seguida como el resultado definitivo adquirido por la objetividad moderna del saber) una extrapolación fantástica? Esta se debe más a la embriaguez que a la reflexión. Se trata de un sueño lo más ambicioso, pero también lo menos científico posible, lo menos conforme posible con la experiencia humana, con la de hoy como la de ayer; de un sueño en el cual el hombre se esfuerza en olvidar su doble condición de ser limitado, nacido en el mundo y abocado a la muerte (esa muerte individual y colectiva, muerte del hombre, muerte de la especie, sobre la cual planea, en tal o cual sistema, un silencio tan extraño) [91]. ¿Y cómo, quizá más profundamente, no reconocer que, incluso si pudiera sustraerse a sí mismo a su destino mortal, el hombre solo tendría más necesidad

---

[89] JEAN LACROIX, *L'Echec*, P. U. F. (París, 1964), pp. 1 y 99. Cf. p. 107.
[90] ETIENNE BORNE, l.c.
[91] "Tratar de dejar este problema en ridículo no lo resuelve"; Adam SCHAFF, citado por L. NEWBIGIN, o.c., p. 47.

(para volver a tomar en más de un sentido las palabras de Pascal) de tender los brazos hacia un libertador? ¿Qué suerte más desalentadora, más atroz, podría tocarnos que permanecer indefinidamente en una existencia que nuestra técnica habría logrado prolongar sin fin y tal vez emigrar de planeta en planeta, prisioneros del espacio y del tiempo? ¿No sería ésta la versión moderna del infernal devenir cíclico imaginado por los antiguos, al que San Agustín oponía el grito de triunfo de la fe cristiana: *Circuitus isti jam explosi sunt*? ¿No sería ésta, como decía San Máximo, una "inmortalización de la muerte?" [92]. Esta perspectiva, para la humanidad, de estar siempre encerrados en la "Burbuja cósmica", hacía estremecer de horror a Teilhard de Chardin [93], y, ciertamente, por su parte no existían prejuicios contra la ciencia, o la técnica, o el universo.

Otros menos preocupados por el destino total de la humanidad serán tal vez menos sensibles al horror de tal perspectiva. Sabemos que entre los hombres de ciencia, cualquiera que sea su disciplina particular, los que reflexionan sin rebasar el horizonte de este mundo y sin acogerse a la esperanza cristiana, no pueden muchas veces evitar confiarnos sus opiniones pesimistas. ¡Demasiado perspicaces para dejarse ilusionar por ninguna utopía, no nos enseñan a ver en el hombre a un demiurgo! No nos muestran en él más que un ser fortuito,

---

92 Textos en *Catholicisme* (Ed. de 1965), col. "Fe viva", núm. 13, pp. 91-93.

93 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, "Barrera de la muerte y coreflexión" (1955); *Oeuvres*, t. VII, pp. 419-426; "El fin de la especia" (1952), t. 5, pp. 389-395, etc. K. RAHMER, *Mission et grâce*, t. 3, p. 141.

miserable, juguete de fuerzas ciegas, producto de una naturaleza sin alma, que se disponen a absorberle. Se persuaden de que su ciencia, que no les dice ninguna otra cosa, les prohíbe pensar otra cosa. Así, Sigmund Freud, hablando de las "sombrías teorías" con las cuales ha debido, de buen o mal grado, concertar "un matrimonio de conveniencia", así como de la "siniestra pareja de Anangké y Logos, que le apremió cruelmente a servirle" [94]. Así James Jeans, que, después de habernos convidado a "dejar hincharse nuestros corazones en esta fresca mañana con las esperanzas *casi* indefinidas de la gloriosa jornada que comienza" para los hombres, en seguida vino a pintarnos una "humanidad tristemente declinante, desilusionada, en un astro enfriado, frente a un anonadamiento inevitable" [95]. Y también un Jean Rostand [96] o, en otro campo, un Claude Levi-Strauss [97]... Y Sir Julian Huxley, enfocando la crisis general de nuestra época dominada por la nueva tecnología, observaba recientemente "la ausencia de todo fanal que sirviera para orientarnos en este lúgubre crepúsculo de la existencia, invadiéndolo todo la falta de toda creencia que daría sentido a la vida de los hombres y les inspiraría en la acción" [98]. Dios es esta luz, este fanal que guía nuestra marcha.

---

94 Freud a Pfister, 7 de febrero de 1930; cf. Pfister a la señora Freud, 12 de diciembre de 1939, o.c., pp. 191 y 209.

95 P. TEILHARD DE CHARDIN, "Vida y Planetas", *Oeuvres,* t. 5, p. 154-155. "Leed las páginas sobre el porvenir de la Tierra: no hay nada más pueril ni más desesperante" (7 de julio de 1931).

96 JEAN ROSTAND, *Ce que je crois,* Grasset (París, 1953).

97 Cf. J. M. LE BLOND, "Estructuralismo y ciencias humanas", en *Etudes,* septiembre de 1967, p. 160. Y no hablamos de otros corifeos de ciencias humanas.

98 En *Science et synthèse,* Gallimard (París, 1967), p. 79).

"Porvenir absoluto" del hombre [99] es el sentido por el que todo, generalmente, adquiere un sentido. Cuando ponen en Dios sus esperanzas, los cristianos no ceden a esta superstición pueril que algunos imaginan incluso hoy en día. Proponen al mundo lo que más precisa para escapar a su angustia: no un *deux ex machina,* no "un Dios que supla nuestras deficiencias"—y mucho menos un refugio soñado fuera de lo real—, sino Aquel en el que reside el sentido mismo de su existencia. Ahora bien, como lo ha recordado enérgicamente Paul Ricoeur, a riesgo de no ser comprendido por hombres generosos pero poco perspicaces, si el mundo tiene necesidad de justicia, si tiene necesidad de caridad, más aún y más profundamente tiene necesidad de luz: tiene necesidad de sentido. El cristiano, *si es él mismo,* es *"el profeta* del sentido" [100].

V. SENTIDO DE LA HISTORIA Y SENTIDO DEL HOMBRE

Nos hemos referido al diálogo y al enfrentamiento con el ateísmo. Hemos añadido además que este ateísmo reviste formas diversas que resultaría muy fácil, de una facilidad engañosa, tomar en bloque. Decimos que es un proteo. Es cierto, pero todavía no es bastante. Lejos de ser homogéneas entre sí, sucede que varias

---

[99] Expresión de KARL RAHNER. Ver también del mismo: *Science, évolution et pensée chrétienne,* traducción de H. Rochais, Desclée de Brouwer (París, 1967), pp. 136-137.

[100] PAUL RICOEUR, en *Dieu aujourd'hui,* Semana de los Intelectuales Católicos, 1965, p. 140. Ver *infra,* c. 2, pp. 110-111.

de sus manifestaciones se destruyen entre sí [101]. Incluso ciñéndonos a este ateísmo que es el que ha marcado de modo más profundo nuestra época, convendrá observar que se nos presenta bajo dos formas principales—formas éstas ya más o menos ruidosamente impugnadas o "rebasadas" por las nuevas escuelas, aunque todavía muy ampliamente extendidas y que responden a dos actitudes fundamentales—, dos formas que no son tan sólo muy diferentes, sino contradictorias entre sí.

De uno y otro lado, seguramente, el origen es una reivindicación de libertad total que encontraremos algo más lejos. Pero inmediatamente las dos vías se bifurcan. De un lado lo impulsa, arrastrándolo todo, un sentido agudo de la libertad individual, que hace emerger al hombre solo como un absoluto que se hace a sí mismo del seno de un mundo absurdo. Crea él mismo toda significación, todo valor. Ninguna esencia, ninguna ley le limita ni le regula o le apremia; no se diseña ninguna armonía, en su horizonte no se perfila ninguna síntesis. De otro lado, muy al contrario, como el ser humano está definido como "el conjunto de las relaciones sociales", hay una confianza ilimitada en el progreso colectivo, la esperanza en un porvenir que verá surgir una humanidad liberada, la fe en la racionalidad del devenir y en la unidad beatificante del término. De un lado, pues, la aceptación o, más bien, la exal-

101 GIULIO GIRARDI, l.c., p. 430: "Siendo las formas del ateísmo tan opuestas entre sí, hay que renunciar a toda interpretación unívoca de su génesis y de su sentido". *Cf.* ETIENNE BORNE, *Dieu n'est pas mort,* Fayard (París, 1965), c. 2: "Una casa dividida contra ella misma".

tación de la finitud y de la contradicción sin resultado; del otro, el gran sueño del hombre nuevo, surgiendo, sobre esta misma tierra, más allá de sus contradicciones. De un lado, por tomar las expresiones de Jean Lacroix, una filosofía del desgarro, y del otro, una filosofía de la reconciliación [102].

Por los dos lados se habla igualmente de humanismo, y se puede, tantas doctrinas adversas puede cubrir esta palabra complaciente. Pero de un lado existe un humanismo individual que es ante todo rechazo violento de toda dependencia, cada uno teniendo que "inventarse a sí mismo", mientras que en el otro existe un humanismo social que, verdadera "cosmodicea", propone a la especie humana un sucedáneo de la Redención cristiana. (Debemos observar por lo demás que este sucedáneo es bastante ilusorio, puesto que por una parte sólo las generaciones futuras gozarán de la situación idílica esperada para un porvenir que retrocede siempre, y puesto que, por otra parte, esta misma situación sería precaria, el ciclo eterno de la materia arrastrando perpetuas transformaciones: con "la misma necesidad descarada" que la ha producido, la materia "exterminará su más alta floración.") [103]

De una parte, se ha dicho todavía resumiendo, el sentido de la historia que hay que pre-

---

[102] JEAN LACROIZ, *L'Echec*, P. U. F. (París, 1964), p. 65.

[103] Ver el comentario de *L'Action Populaire* sobre *Gaudium et spes*, núm. 20, pp. 108-109. Tal es la visión llamada "científica" del mundo, propagada por un "materalismo dialéctico" que es la "versión naturalista del marxismo", un marxismo completado y transformado por Engels, después por Lenin. Cf. Gustavo MARTELET, "Victoria sobre la muerte", *Chronique sociale de France* (Lyon, 1962), pp. 61-75. Hemos tratado de varios de los puntos abordados aquí en *Affrontements mystiques* (1950).

servar; de la otra, el sentido de la persona. Ahora bien, precisamente, una parte de la humanidad se persuade hoy de que es preciso "reconquistar contra Dios este sentido de la historia y este sentido de la persona", pero ya no alcanza a encajarlos para salvarlos unidos, "eso que condena el ateísmo contemporáneo por la contradicción de dos figuras incompatibles" [104]. Luego se puede hablar todavía, de uno y otro lado, de un ideal humano, porque lo que quiere salvar cada una de estas dos "figuras" es el hombre; pero en uno y otro lado es un hombre incompleto, mutilado. De uno y otro lado se percibe una verdad, y esta verdad es en gran parte de origen cristiano [105]; pero está deformada, en ambas partes, por su parcialidad. La verdad del hombre no se salvará a menos que encuentre su integridad al volver a encontrar su justo lugar en una reconstitución del pensamiento cristiano, que este doble ateísmo habrá podido estimular y renovar.

Al mismo tiempo queremos que toda la humanidad sea finalmente una y que se realice ya todo en cada uno. Ahora bien, estas dos exigencias parecen contradecirse, y la misma realidad de la sociedad actual, en su desgarramiento, parece confirmar esta contradicción:

> De una parte, ¿cómo encontraremos los actos resueltos y eficaces propios para realizar un nuevo orden social en la historia sin invocar el poder de una ideología que deshumaniza al hombre y lo trata como un medio y no como un fin? Por otra parte, ¿cómo podemos tratar con seriedad el destino

---

104 ETIENNE BORNE, *Dieu n'est pas mort*, c. 2.
105 Cf. nuestro *Catholicisme*, los dos últimos capítulos "Persona y sociedad" y "Trascendencia".

> personal de cada hombre sin despojar a la historia en su conjunto de toda significación inteligible? ¿Cómo podremos preservar el sentido del conjunto de la historia sin abandonar el de las vidas humanas particulares o guardar el significado de cada vida, sino renunciando al de la historia universal? Yo experimento siempre este dilema con más agudeza cuando atravieso el célebre muro de Berlín y comparo el siniestro totalitarismo que reina de un lado con la futilidad irritante que reina en el otro... [106]

Sentido de la historia, sentido de la persona. Si el uno suplanta al otro, se pervierte a sí mismo. Entonces, ¿cómo llegar a unirlos, a promoverlos el uno por el otro? De una parte, "para que el hombre actúe"—no por esta sola acción vulgar que le mantiene hoy en una existencia *animal, incluso refinada por la cultura, sino por* una acción plenamente humana que tiende a algún fin superior—"es preciso que la historia no se reduzca a una aventura caótica, sino que sea inteligible y esté justificada"; es preciso que, en esta "acción verdadera", este hombre tenga el sentido de hacer "una obra para siempre". *Y para que el hombre recupere para sí* mismo una conciencia plena, tiene necesidad también "de saber lo que hay de absoluto y de sagrado en la persona, y de pensar esta paradoja de su singularidad y de su vocación universal, y de vivir este sentimiento turbador de que una persona es a la vez momento fugitivo y centro del mundo" [107]; tiene necesidad de

---

106 LESLIE NEWBIGIN, o.c., p. 63.
107 ETIENNE BORNE, l.c., cf. PIERRES TEILHARD DE CHARDIN, *La Place de l'homme dans l'univers*, etc., H. DE LUBAC, *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Ed. Aubier (París, 1962), pp. 256-263.

comprender que tiene para esta persona "un punto de despliegue en la temporalidad sin que desaparezca en ella jamás", porque hay igualmente en ella "un punto de emergencia en la eternidad": *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis,* decía Santo Tomás de Aquino [108]. Ahora bien, en la fe cristiana, la síntesis se *ofrece en principio.* Es *la revelación cristiana,* dando fin a la de Israel, la que ha fundado, al unirlos para no hacer más que uno, el sentido de la historia y el sentido de la persona. "Ningún existencialista puede quejarse de que la responsabilidad solitaria de cada individuo que responde a Dios no esté plenamente reconocida. Pero si se piensa en los grandes momentos de la Biblia, en que el hombre se encuentra frente a la llamada de Dios, se apercibe de que ¡jamás se trata tan sólo de su destino personal: se trata siempre del pueblo de Dios y, a través de él, de la humanidad" [109]. Y en la muerte y en la resurrección de Cristo el creyente contempla la victoria del designio de Dios, que asume tras sí el destino de cada uno en el destino de todos.

Meditando sobre la fe, modelándose según ella, San Agustín, por ejemplo, pudo desarrollar en *La Ciudad de Dios* el inmenso fresco impulsor de su teología de la historia y al mismo tiempo explorar ante Dios, en *Las Confesiones,* los abismos de la subjetividad personal. De este modo, como había hecho ya San Pablo por sus dos epístolas a los Gálatas y a

---

[108] *Contra Gentiles,* 1, 2, c. 81, núm. 5, JEAN MOUROUX, *Le Mystère du temps,* col. "Teología", Aubier (París, 1962), pp. 61-65.
[109] L. NEWBIGIN, o.c., p. 51. Cf. p. 53.

los Romanos, lograba unir indisolublemente, por una serie de correspondencias, la contemplación de la duración de los siglos y el análisis reflexivo. Cada esfuerzo de ahondamiento íntimo encuentra su correlación en una expansión de la mirada dirigida hacia el universo. Es que el hombre nuevo, que es el hombre universal, es al mismo tiempo el hombre interior. Creemos, en efecto, que "en las naciones que la Biblia señala, el sentido de la historia y el sentido interior están mezclados: a una cierta profundidad, el drama individual está unido al drama específico; en la especie y en el yo profundo está la misma lucha entre la eternidad y el tiempo" [110].

La síntesis, por tanto, se ofrece al principio; pero siempre hay que hacerla y rehacerla: hay que pensarla y vivirla en cada época. La crítica de los ateísmos de hoy es una nueva ocasión para volver a ella y profundizarla, y entonces no será por nuestra parte una refutación totalmente negativa de estos ateísmos, sino que será la salvación de los valores que se buscan y quieren afirmarse en ellos.

VI. EL TESTIMONIO DE LA FE

Sin embargo, a través de las diferencias, incluso a través de las contradicciones, una cierta actitud básica es común a diversas variedades del ateísmo contemporáneo. No decimos:

---

110 PIERRE EMMANUEL, *Qui est cet homme, ou le singulier universel, Egloff* (París, 1947), p. 225. MAURICIO BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes,* Ed. H. Gouhier, Aubier (París, 1966), pp. 219-220, Cf. nuestra *Exégèse médiévale,* t. 3 (1961), p. 358-359.

a los ateos; menos aún, a todos los que, de modo más o menos voluntario y más o menos reflexivo, viven en el clima de estos ateísmos, que son más bien sus víctimas que sus autores y muchos de los cuales no siempre podrían ser calificados de ateos. La difusión del ateísmo en amplios estratos sociales es un fenómeno muy diferente de su formación y de su constitución en sistema de pensamiento, y se debe las más de las veces a causas que no son todas de orden intelectual. Incluso si consideramos los sistemas, debemos decir todavía, esquematizando un poco, que los hay de dos clases. Encontramos que cierto ateísmo crítico es el heredero normal de una época que había creído poder, al elaborar toda una "ontología", "dominar a Dios por sus conceptos" y tratarlo prácticamente como si no existiera[111]: era un Dios del que ya no sabía si era capaz aun de decir "yo soy", un Dios más y más encerrado en los límites de la razón humana, un Dios hecho a la medida del hombre y, sin embargo, convertido en convencional y lejano. Este Dios se manifestaba en la práctica un sujeto de atribución bien inútil; un día u otro cedería inevitablemente el lugar al hombre, y el resultado ha confirmado las palabras de Bonald, que podrían ser de Pascal: "Un deísta es un hombre que todavía no ha tenido tiempo de convertirse en ateo". Pero otro tipo de ateísmo, el más positivo y el más atractivo, se caracteriza desde el primer momento por una negativa. De

---

111 Cf. BERNARD WELTE, "El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo", en *Concilium* (16 de junio de 1966), pp. 25-26).

ahí el tono ardiente, apasionado, vehemente de tantos textos donde se expresa, y cuya fiera belleza no puede por menos de admirar a veces el creyente más sincero, a quien le duele esto.

Esta negativa puede estar provocada, esto es muy cierto, por el abuso escandaloso que otros hacen del nombre de Dios. Pero, además, sus testimonios son formales, puede ser una negativa inicial procedente de una elevada ambición: resolución primera, anterior a toda teoría, más radical que todas las explicaciones dadas después sobre el mecanismo del pensamiento humano, sobre su evolución secular y sobre el paso obligado de la teología a la antropología; más decisivo que todas las conclusiones extraídas del desarrollo de la ciencia o que toda operación, cualquiera que sea, de carácter estrictamente racional. No elección ciega, seguramente, no decisión arbitraria; por eso preferimos aquí para él, con el R. P. Jules Girardi [112], la denominación de ateísmo axiológico a la de ateísmo postulativo que había adoptado Scheler; pero acto en el que parece que el fondo del ser se compromete en nombre de un ideal humano. Hace falta que Dios muera para que el hombre viva. El hombre debe ser el origen, el único origen de todos los valores que él debe crear, como él se crea. Tal es el tema, cientos de veces repetido, desde que fue inventada "la mortal problemática de un Dios concurrente y antagonista" [113]. Como si de Dios

[112] "Ateísmo y teísmo frente al problema del valor absoluto del hombre", en *Revue philosophique de Louvain* (1967), p. 210-211.

[113] Comentario de *L'Action Populaire*, p. 93. JOHN COURTNEY MURRAY, *Le Problème de Dieu, de la Bible à l'incroyance contem-*

o del hombre tuviera que ser "negado" el uno por el otro. Incluso en este caso, el sobresalto negador proviene entonces en parte de una idea falseada... "Si Dios existe, el hombre no es nada; si el hombre existe..." "El Kirillov de Dostoyevski ya lo había dicho: "Si Dios no existe, Kirillov es Dios" [114]. Otros, no ambicionando más que ser hombres, reivindican sin embargo la *misma autonomía total*. Es a este tema al que la *Gaudium et spes* hace alusión al evocar "el deseo de autonomía humana llevado a un punto tal que obstaculiza toda dependencia con respecto a Dios" [115]. Y este deseo, esta pasión por la "liberación" del hombre tal como se la concibe entonces, esta voluntad de autocreación de la humanidad, es lo que explica el celo desplegado, alguna vez por todos los medios, contra la fe en Dios [116]. Sabemos con qué desprecio de la pobre persona humana actualmente existente llega a aliarse.

Naturalmente, debemos recordar aquí otra observación de la *Gaudium et spes*, y con insistencia; a saber: que para oponer a Dios tal negativa, es preciso representarlo de una forma tal que no es de ningún modo el Dios del Evan-

---

poraine, traducción de Luce Gérard, Ed. du Centurion (París, 1965), p. 103. CLAUDE BRUAIRE observa que Marx, después de Hégel, denuncia una forma de cristianismo en la cual ve "la conservación de una conciencia desgraciada incapaz de *asociarse* a Dios": *L'Affirmation de Dieu, essai sur la logique de l'existence*, Ed. du Seuil (París, 1964), p. 207, nota.

[114] Dios, dice el P. MONCHANIN, es "distinto de otro". Ver también ROMANO GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée*, traducción de J. Ancelet-Hustache, Ed. du Seuil (París, 1957), p. 77-78.

[115] Núm. 20, 1. Cf. KARL MARX, *Fragment sur l'idée de création:* Un hombre "no es su propio dueño que deba a sí mismo su existencia". Ya en uno de los poemas a su prometida: "Semejante a los dioses (...), dando a nuestras palabras la fuerza de la acción, ¡yo me sentiría igual al Creador!"

[116] Cf. *Gaudium et spes*, núm. 20, § 2.

gelio. Muchas críticas a la religión debidas a los ateos "llevan tras sí elementos que ellos han tomado de la crítica evangélica", no de la religión, sino "de las religiones" [117]. "Nosotros somos los ateos de vuestros pretendidos dioses", decía San Justino en el siglo II [118]. La declaración sigue siendo actual y lleva muy lejos. Debemos observar además, siempre con la *Gaudium et spes,* que al menos una parte de responsabilidad en este desprecio mortal corresponde a la historia de las naciones cristianas; una parte incluso a los creyentes de hoy, "en la medida en que, por su negligencia en la educación de su fe, por representaciones engañosas de su doctrina y también por deficiencias de su vida religiosa, moral y social, se puede decir que ellos tergiversan la auténtica perspectiva de Dios y de la religión, más bien que la revelan [119]. Estas observaciones conciernen a todos nosotros y jamás las meditaremos mucho. Luchar contra el ateísmo será entonces siempre, en primer lugar, mantenernos en guardia y en guerra contra este ateísmo práctico que se

---

[117] WIDMER, l.c. También se puede observar que cuando Marx, en el prefacio a su tesis de doctorado sobre Demócrito y Epicuro, cita el *Prometeo encadenado* de ESQUILO (hacia el 995): "Yo odio a todos los dioses", inmediatamente después la *Carta a Meneceo,* de EPICURO: "No es impío el que deja el paso franco a los dioses de lo vulgar, sino el que presta a los dioses ideas vulgares", "evidentemente esto no alcanza al Dios de Jesucristo; será, pues, lícito *pensar que no se le apunta explícitamente. Uno no debe engañarse:* lo que sigue lo demuestra cumplidamente, reivindicando sólo para la conciencia humana la divinidad suprema (Cf. *Oeuvres philosophiques,* traducción de J. MOLITOR, t. I, p. 14). Uno de los mejores conocedores en Francia del pensamiento de Marx ha podido escribir que "la única cosa que está vinculada a la esencia del marxismo es el ateísmo": HENRI NIEL, "El materialismo marxista", en *Sciences eclésiastiques,* 16 (Montreal, 1964), p. 282.

[118] *Première Apologie,* c. 6. Cf. *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* Aubier (París, 1967), c. 4.

[119] *Gaudium et spes,* núm. 19, § 3.

ceba siempre más o menos en cada uno de nosotros y que alimenta, si es que no lo produce, el ateísmo teórico contra el que chocamos [120]. Esta llamada necesaria, ya lo hemos dicho, es todo lo contrario de una invitación al relajamiento de la fe. Pero sería ingenuo creer que entre el ateísmo y la fe todo es cuestión de un malentendido. "Si bien nosotros *lo lamentamos*, hay *numerosas personas* que saben con bastante exactitud lo que es el teísmo cristiano y que creen sinceramente que es falso" [121]. Y lo conozcan bien o mal, no aceptan dejarse anexionar de esta manera. A su amigo el pastor Pfister, que le decía que adivinaba en él a un creyente al menos implícito, porque procedía "como si existiera un sentido de la vida y del universo", Freud no vaciló en responderle: "No creo que actúo como si existiera un sentido de la vida y del universo; es un pensamiento muy amistoso; me recuerda a ese religioso que quiere ver en Nathan un cristiano de cuerpo entero... [122]. Es un abuso no querer reconocer jamás, entre creyentes e incrédulos, más que divergencias verbales; un abuso del cual debería bastar para guardarnos el sentido de nuestro deber de súplica y adoración [123].

Con mayor razón, nuestro examen de conciencia, que jamás sería bastante riguroso, no

---

120 Cf. CAMILLE PASQUIER, "Nombrar — ser nombrado", en *Prière et Vie* (febrero de 1967), pp. 83-84.

121 E. L. MASCAIL, "El secularismo y la teología", Congreso teológico de Toronto (1967), pp. 83-84.

122 9 y 16 de febrero de 1929; o.c., p. 184-186.

123 HARVEY COX, en *The Secular City*, Macmillan (Nueva York, 1965), reacciona justamente a este efecto contra las confusiones de Van Buren. "El compromiso de nuestra responsabilidad ante Dios, escribe, hace imposibles estos juegos verbales". Pero él mismo parece dispensar al cristiano de toda relación personal con Dios.

debe convertirse—por una especie de connivencia con un ateísmo que trata de descalificarles más bien que refutar su fe—en un perpetuo libelo contra el conjunto de creyentes, a los cuales no podemos exigir que sean todos pensadores y santos. No debe convertirse en una justificación ciega del hecho del ateísmo. Si es verdad que por un esfuerzo de vida como *por un esfuerzo de reflexión, el cristiano* y el ateo pueden alguna vez "encontrarse en la crítica de los ídolos", sigue siendo claro, sin embargo, que "el ateísmo no puede ser reducido a las verdades y valores de que es portador: más allá de todo irenismo simplista, el cristiano debe finalmente adoptar a su alrededor una actitud crítica frente al nuevo mito del hombre que se basta" [124].

Ciertamente, para el que ignora el misterio cristiano es posible que los valores a los cuales se somete sean las máscaras del rostro de Dios; pero para el que ha visto y ha creído, el don exclusivo de sí mismo a una de estas máscaras sería idolatría. El hecho de que en tal individuo dado no llegue a "tematizarse" una creencia real, tal vez en razón de exigencias muy elevadas, podría conservar objetivamente la forma de la incredulidad, no puede ser una excusa para que "destematicemos" nuestra fe. Y esto no sería remediar los desfallecimientos del pasado o del presente, sino dejarse arrastrar a un desfallecimiento más radical, ceder en este punto a las negaciones del

[124] GIULIO GIRARDI, "Desmitificación y ateísmo", en *Mythe et Foi*, dir. E. CASTELLI, Ed. francesa, Aubier (París, 1966), pp. 438-439. Cf. A. MANARANCHE, *L'Homme dans son univers*, ediciones obreras (París, 1966), p. 165.

ateísmo. Aquí el enfrentamiento alcanza su punto más álgido, sin que por lo demás sea preciso mezclar ninguna clase de polémica o de hostilidad de orden personal. A la negación de Dios, el creyente no puede oponer finalmente más que el testimonio de su fe: el testimonio de la vida de un hombre en la fe, por la fe [125]. Cuando, en la medida que es posible a cada uno, los fundamentos racionales han sido planteados o mostrados, una vez proporcionadas todas las explicaciones, realizadas todas las rectificaciones, el debate intelectual ya no tiene alimento: es la hora del puro enfrentamiento espiritual.

Importa entonces ante todo no ceder a la tentación de "secularizar o mundanizar el testimonio. Esto sería para todos una pérdida irreparable".

> Sólo el lenguaje político busca el compromiso o el empréstito. Una de las tiranías del espíritu moderno es la vulgarización, es decir, la práctica de una inteligibilidad media donde las palabras pierden necesariamente su virtud de testimonio. La comunicación espiritual, al contrario, no puede pasar a no ser que cada uno diga lo que es [126].

Y entonces hay, inevitablemente, una especie de "prueba de fuerza". Es lo que observaba el padre Augusto Valensin a propósito de su relación con dos amigos incrédulos: "Nuestras creencias contrarias se frotan la una con la otra; es preciso pedir que la que tiene la firmeza de la fe embote y gaste a la otra" [127]. En

[125] Cf. *Gaudium et spes*, núm. 21, § 5.
[126] A. DUPRONT, en *Irénikon*, l.c., pp. 179-180.
[127] Augusto VALENSIN, *Textes et documents inédits*, Aubier (París, 1960).

el universo de los espíritus como en el de los cuerpos, actúan fuerzas diversas y de sentido opuesto. La negación de Dios es una fuerza. La fe en Dios es otra; es la misma fuerza del Dios vivo a la que el creyente rinde testimonio. ¿Cuál debe llevar ventaja? ¿Cuál será "contagiosa"? Se ha insistido mucho en estos últimos tiempos en la necesidad que tiene el creyente de purificar y aclarar su fe. Se ha hecho con derecho y razón, y nosotros nos hemos hecho eco de esta exigencia, más apremiante hoy en día que nunca. Se ha explicado cómo el encuentro con el ateísmo le obligaba, le provocaba de algún modo a este trabajo interior. Tal vez no siempre se ha precisado bastante que, necesario en toda ocasión, tal trabajo no puede cumplirse normalmente con fruto más que en la fe, y, cualquiera que sea la ocasión, suscitado por una exigencia interna de la fe, activado por "el dinamismo de la fe" [128]. Se trata de reanudar, en cada conciencia individual, el proceso histórico de la revelación divina:

> La tradición judeo-cristiana contiene en su movimiento propio un esfuerzo radical de desmitologización *propiamente religiosa. Rehúsa toda magia*, toda superstición, toda representación de Dios. Hallazgo por el acercamiento a Dios del sentido de la vida de fe. Debate misterioso del hombre con Dios (Job). O, más sencillamente, el vacío asombroso del Templo de Jerusalén, que dejó estupefacto a Pompeyo... Finalmente, es la enseñanza misma de Jesucristo, que es preciso volver a tomar, y su "imitación" por los santos... [129]

---

128 G. GIRANDI, l.c., p. 432-434.

129 GERARD SOULAGES, "Desmitologización del cristianismo y verdad existencial", en *Cahiers universitaires catholiques* (febrero de 1967), p. 217. Cf. G. FESSARD, en *Demythologisation et morale (1965), p. 137.*

Esa es, si nos atenemos a un término del que se ha abusado bastante, una "desmitologización", pero "por la fe y para la fe" [130], una "desmitologización del cristianismo por sí mismo", y "que va más lejos que la que nace del debate entre la razón y la fe, porque ella toma toda nuestra vida y la somete existencialmente a Dios" [131]. También toma otras vías más mortificantes, y su programa no consiste en perseguir imposiblemente toda imagen, sino en comprender cada vez mejor el carácter inagotable de las imágenes más sencillas y su papel indispensable para que nosotros nos levantemos por encima de las propias construcciones de nuestro espíritu, o quizá para que nos guardemos de sus propias destrucciones [132]. En esta nueva "contienda de las imágenes", que desde hace tiempo sopla como una tempestad, la ver-

---

130 CLAUDE BRUAIRE, "Desmitologización y conciencia desgraciada", en *Mythe et Foi,* pp. 390-393: "... al provecho de la constitución activa de un lenguaje sobre Dios, indispensable a la oración misma...". Cf. Edouard Pousset, a.c., p. 262.

131 GERARD SOULAGES, l.c., p. 218.

132 Leemos en las páginas libres de una revista cristiana esta crítica del *Credo:* "Está sentado a la derecha de Dios". ¿Por qué a la derecha? ¿Sobre qué está sentado? Sobre una nube probablemente. Yo no creo, etc." ¡Qué idea supone semejante crítica para la fe tradicional!, ¡y qué idea del conocimiento religioso! Qué miseria intelectual en su pretensión. Ante todo gesto o toda expresión simbólicos encontrados en las Escrituras, no tomamos los testimonios bíblicos por ridículos, y nosotros "no nos hacemos más ridículos de lo que somos" (Balthasar). Leemos además: "... *qui es in caelis* no connota una localización material, sino una superioridad casi envolvente, una Alteridad que se percibe como un aspecto; lenguaje internacional, más humano que el álgebra, muy significativo, dando que pensar y susceptible de profundizar mucho más... El Padre que está en los cielos, el reino de los cielos, etc., son "fórmulas míticas" que nos envían de símbolo en símbolo, de cualificación en cualificación, a lo que nuestro espíritu puede finalmente coger del Distinto que se ha hecho uno de nosotros. Las relativas y parciales "verdades" científicas... no tienen nada que ver con ese sistema de referencia a una totalidad que nos rebasa (y las rebasa)". JACQUES DOURNES.

dadera pureza del espíritu no se refugia en el inconoclasmo:

Si la palabra de Dios está extenuada, privada de su eficacia específica, el mito ya no puede ser comprendido, ni "situado", ni tomado. Se hace inútil o embarazoso, o, al contrario, demasiado útil y demasiado natural, porque no está confrontado más que con el pensamiento y la eficacia humana inmediatos, los cuales no tienen necesidad ni de una "explicación" suplementaria ni de un golpe de mano celeste, o bien se dicen capaces de integrar los mitos en su propio movimiento después de haberlos "rehabilitado". Ahora bien, sólo la fe puede "desmitificar", desmitificarse, discernir, "criticar" el mito, descartarlo o valorizarlo. La fe en la Palabra del Dios vivo "desacondiciona" radicalmente la conciencia; la fe lleva con ella, en sí misma, su propia crítica, su autocrítica. La fe hace que la conciencia sea capaz de desmitificarse, de criticar radicalmente, en el "poder de salvación", sus propias tematizaciones. Fuera de la fe, la conciencia apenas puede más que pasar de un mito a otro, y todo le será pretexto para mitificar y desmitificar, incluidas "ciencia" y "filosofía", porque estas dos fuentes de la crítica son al mismo tiempo fuentes inagotables de mitos [133].

Por parte de un creyente, toda crítica que pudiera proceder de un sobrevuelo pretendido de la incredulidad y de la fe, de un deseo de meditación entre una y otra, estaría falseada en su principio. Sería nefasta. En realidad no sería más que concesión a la incredulidad y nuestro interlocutor no lo agradecería. Sin duda, nos tendría desde entonces en menos estima.

Sería igualmente vano todo intento de hacer entrar una parte de duda o de incredulidad en

133 PIERRE GANNE, S. J., Respuesta a la encuesta *d'Esprit* (octubre de 1967), pp. 408-409).

la definición de la fe, como si la fe misma debiera comprender en sí "su propia afirmación y la duda de su sujeto" [134]. Decir que hay siempre en el creyente un incrédulo, un ateo, no es decir que la fe se compone de creencia e incredulidad; en realidad, incluso es decir todo lo contrario. Hablar a este respecto de "tensión", si se trata de otra cosa que constatar ciertos hechos de orden psicológico, nos parece un engaño. Es verdad, "el creyente que ha reconocido más honestamente sus razones para creer encuentra siempre en el incrédulo la imagen de alguna cosa que está también en él"; por eso "en la realidad de los encuentros y los enfrentamientos entre los hombres, el radicalismo del diálogo de la fe y de la incredulidad está siempre relativizidado; (está) cargado, más o menos, por la división, interior al cristiano, entre su fe y su "incredulidad" [135]. Estas observaciones son muy justas. Sin duda el cristiano tampoco puede vivir en su siglo sin verse envuelto por estas sombras "que muy bien pueden denominarse noche del mundo y eclipse de Dios". Mas "le está vedado dejarse arrastrar a las tinieblas con los otros por pretendidas razones de piedad" [136]. La fe es siempre en cada

---

[134] PAUL TILLICH, "Religión bíblica y ontología", traducción de J. P. Gabres, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 39 (1959), p. 360. Cf. p. 347 (ver *supra*, p. 40). Incluso no habría que forzar el pensamiento de Tillich, que añade: "Cristo es Jesús y la negación de Jesús". Esta podría ser una de las expresiones paradójicas para significar simplemente que hay en Jesús otra cosa distinta que lo que se percibe con una primera mirada. Cf. del mismo, *Le Courage d'être*, pp. 183-184, sobre la "fe absoluta" y "el Dios que aparece cuando Dios desaparece en la angustia y la duda". Se podría recordar aquí a Job, en el que la esperanza está más allá de su primera esperanza: Job, 17, 15; 19, 10; 29, 25-26.

[135] Ed. Pousset, l.c., p. 264.

[136] HANS URS VON BALTHASAR, *Qui est chrétien?*, p. 21.

uno de nosotros "una débil llama" más o menos vacilante, y el espectáculo que nos ofrece el ateísmo contemporáneo, su triunfo tranquilo, la presión que ejerce sobre nosotros, muy bien pueden hacer más difícil a muchos el mantenimiento de esta pobre llama. Pero esta misma dificultad es saludable. Sabemos bien que la debilidad es nuestra y que debemos guardarnos de coquetear, como dice Barth, con nuestra propia incredulidad.

Por otra parte, menos que nunca, en esta forma menos aparente pero más elevada del diálogo, el creyente no pretenderá juzgar. La firmeza de su fe, si es auténtica, será siempre lo contrario de una rigidez altiva. Mucho más, más allá de las constataciones objetivas, no pretenderá saber dónde está o dónde no está, a fin de cuentas, la incredulidad. Respeta el secreto último de cada uno. Sabe que sólo Dios ve el fondo del corazón, y esta línea divisoria, siempre oscilante, entre la fe verdadera, que es afirmación, y la incredulidad real, que es negación. No tiene tampoco la pretensión sacrílega, y también contradictoria, de penetrar en el abismo de la divinidad[137]. Pero ni por "un pudor fraternal hacia el ateo ni por un sentido imperativo del *mysterium tremendum et fascinans,* en su simplicidad trascendente", puede verse impedido de afirmar a este Dios en el que cree y al que ama[138]. Si es y quiere llamarse cristiano, sabe también que debe "confesar de boca" la

---

[137] Para algunos testimonios tradicionales, ver nuestra *Exégèse médiévale,* t. III, Aubier (París, 1961), pp. 301-317: *Les mamelles trop pressées.*

[138] PIERRE EMMANUEL, *Le Monde est intérieur,* Ed. du Seuil (París, 1967), pp. 268-269; leer toda la página.

fe que ha recibido: la tiene de una tradición, la vive en una Iglesia, la expresa en una primera comunión en la cual le son dadas las normas por la revelación de Dios en Jesucristo.

No podemos olvidar tampoco que la fe de un individuo dado pueda ser, o creerse, clara y pura, pero al mismo tiempo ser débil, abstracta por decirlo así, evanescente, desvitalizada, incapaz de levantar la menor polvareda. Es lo que ocurre o puede ocurrir cuando el esfuerzo de purificación espiritual no va acompañado de una profundización vivida en la oración, si es cierto que la fe no es un asentimiento cualquiera dado a valores o verdades, sino adhesión personal al Dios vivo [139]. ¿No se asiste entonces a lo que fue tan justamente llamado la "evaporación" (racionalista) de Dios"? [140] Porque esta "evaporación" puede ser de muchas clases, puede obtenerse por procedimientos muy diversos y sin que uno se fije, y los procedimientos de hoy, sin parecerse siempre a los de ayer o antes de ayer, producen igualmente la misma "evaporación".

¡Qué diferencia, por ejemplo, y a veces qué abismo—por volver a tomar nuestros ejemplos del principio—entre la clase de "teología negativa", que sólo procede de la crítica, y aquella que se desarrolla sobre la base de la afirmación fundamental y en virtud de las exigencias

---

139 Como viene de nuevo a ponerlo de relieve la Constitución *Dei verbum*. Cf. nuestro comentario del primer capítulo de esta Constitución en *La Révélation divine*, o.c. Sobre "prueba de Dios y creencia en Dios" se leerán las reflexiones de ETIENNE BORNE, en *L'Homme devant Dieu*, col. "Teología" (1964), t. 3, pp. 85-92.

140 Reflexiones análogas de ROMANO GUARDINI sobre "el efecto operado por la reflexión sobre la vitalidad": *Christianisme et culture*, traducción de Groenendael, Casterman (1967), p. 236.

mismas de esta afirmación![141] En el primer caso, lo absoluto carece de rostro, de figura, de lenguaje, porque, de suyo, está indeterminado", es incapaz de revelarse; si bien esta "teología negativa", que se adelanta a su tiempo, es más bien "negación de la teología". En el segundo caso, por el contrario, es el movimiento de "apofasis", "que presupone una determinación inagotable", movimiento que engendra el silencio de adoración y del cual viven los espirituales auténticos. Seguramente, el discernimiento de uno y otro es algunas veces delicado, como lo demuestra muy bien la historia de la espiritualidad: "El cristiano tiene siempre un peligro de hundirse en el vacío, y los pseudomísticos nos dan la mejor prueba de ello" [142]. Sin embargo, en la medida en que una de estas "teologías negativas" es grávida y es fecunda, la otra, completamente ideológica, es inoperante, dejando o haciendo la conciencia a su desgracia [143]. No es menos imposible asimilar simplemente el sentimiento de negatividad que experimenta un hombre, después de la "experiencia analítica", a la experiencia de las "noches" de un San Juan de la Cruz; como si la técnica

---

141 *Sur les chemins de Dieu,* c. 5, especialmente pp. 145-146 y 316-318 (edición de 1966), col. "Fe viva". LESLIE NEWBIGIN, *Une religion pour un monde séculier,* p. 8: La teología negativa "no conserva su valor más que como contrapunto del reconocimiento positivo de la existencia y de la acción del Dios vivo". Cf. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), pp. 341-342).

142 ED. SCHILLEBEECKX, o.c., p. 88. También es bien cierto que el paso de un cierto misticismo (aquel que los espirituales cristianos han combatido ásperamente) al ateísmo es cosa fácil.

143 Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *La Glorie et la Croix,* t. 1, p 103: "Nuestra marcha hacia Dios se cumple en una teología negativa que no se separa jamás de su base: *dum visibiliter Deum cognoscimus...*", etc. Ver *Sur les chemins de Dieu,* pp. 167-168. RENE MARLE, en *Recherches de sciences religieuses,* 47 (París, 1959), p. 236.

a la cual este hombre se ha sometido pudiera suplir de algún modo, incluso dar más categoría a una vida de fe, de ascetismo y de oración[144], ¡o como si la "psicología de los profundizadores", cualquiera que sea el método de que ella se jacte, fuera por sí misma una introducción a las profundidades del misterio![145] Se trata en tal caso de otra clase de noche y que engendra una actitud bastante distinta... Mientras está en el fondo de esta noche, el verdadero espiritual no experimenta ninguna tentación de creerse un espíritu superior y de sentir piedad por los que no están allí con él. Hay en él "confusión de tinieblas, impotencia de espíritu, hastío, tormento inconcebible"; se siente cogido "como en un laberinto"[146], para siempre indigno de Dios, y "la majestad de la contemplación que le confiere" no hace más que darle un conocimiento intolerable de su propia miseria. No se alaba de explorar en vencedor los abismos de la negatividad; es para él la dejación "de donde nace la desesperación que podría arrojar al alma y al cuerpo a los infiernos". No le queda más que "hambre y sed infinitas y devoradoras, atizadas por la comunicación secreta e incansable de Dios". Sin embargo, en esta noche terrible no hay sombras.

---

144 Más que las profundidades intelectuales que nos impone aquí con esto el criterio evangélico, valioso en nuestro tiempo como en otro: "A fructibus eorum cognoscetis eos". Cf. PIERRE EMMANUEL, *La face humaine*, Ed. du Seuil (París, 1966), p. 227.

145 Cf. JULES MONCHANIN, *De l'esthétique à la mystique*, Casterman (²1967), pp. 93-103: "Las tres funciones de la conciencia". YVES DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, p. 301. ED. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme* (1965), p. 132: "¡La profundidad metafísica es lo mismo que los fenómenos de la psicología de las profundidades!"

146 Expresiones de Santa Juana de CHANTAL. Cf. Henri BREMOND, *Saint Chantal* (1912), pp. 233-236.

La fe triunfa en él. En la noche incluso, pero hecha "serena" [147], si Dios se la concede, encuentra "la gran Presencia" [148].

En estas "noches oscuras", el cristiano de los siglos pasados pudo creerse reprobado; podía creer que había perdido la caridad. Una prueba análoga ataca, o puede atacar, al cristiano de hoy en el centro mismo de su vida de oración: toda realidad espiritual le parece entonces desvanecerse; Dios, el Dios vivo, se retira, está muerto, está puesto en el sepulcro; la pesada piedra está sellada... Por una simpatía mística con las víctimas de la incredulidad, asumiendo a su manera y a pesar suyo lo más malo de su época, el cristiano vive en el fondo de sí mismo las horas tenebrosas del "sábado santo" [149] como si jamás debiera surgir el alba de Pascua. Pero se levantará el alba, el sol divino arrojará de nuevo su luz. En la misma espesura de su noche jamás se apagó la fe de este cristiano, jamás ha cesado en su corazón una adoración sumisa, y mientras se encontraba sumergido en ella, igual que el contemplativo de antes, su hermano mayor, no creía haber rebasado gloriosamente la antigua fe. No se consideraba en la vanguardia del progreso.

Hay todavía otra precisión que impone la experiencia: la depuración de la idea de Dios y la purificación de la fe no son en absoluto del mismo orden y no van siempre emparejadas.

---

147 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual.* En *La noche oscura,* Juan de la Cruz prefiere la imagen del alba.

148 *Marie de l'Incarnation,* Desclée de Brouwer (París, 1932), pp. 227-228. JEAN MOUROUX, *Le Mystère du temps,* p. 258. JEAN LACROIX, *L'Echec* (1964), pp. 76-77.

149 Cf. *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* Aubier (París, 1967), p. 209-212. ROGER SCHUTZ, en *Esprit* (octubre de 1967), pp. 416-417.

No es posible dejar de constatar, cuando se estudia la historia, que el progreso de la primera puede provocar un retroceso de la segunda; en ese caso este progreso mismo es ilusorio, o más bien se convierte en un progreso en una idolatría más sutil pero no menos engañosa que el de aquellos cultos más menospreciados. Orígenes ya había hecho la observación. Ocurre, decía, que ciertos sabios de este mundo adoran los ídolos, en tanto que vemos analfabetos e ignorantes morir por no cometer idolatría [150]. En todo caso, la fe de los espíritus más humildes, los menos aptos para la especulación racional, puede ser espiritualmente más clara, más pura, que la de bastantes intelectuales que se sienten tentados alguna vez a sonreírse de ella. Ella lo es entonces de otra manera, muy superior, y que no perjudica a su fuerza. La lógica misma de su vida la somete a la exigencia de una crítica íntima más penetrante que la crítica de las "representaciones" y que la hace crecer en vigor como en pureza. La acción del *pneuma* no se mide por las capacidades del *espíritu.* Uno es sorprendido a veces por la "profundidad de visión de un alma simple" [151]. "Del interior de las bienaventuranzas evangélicas, el hijo de Dios" comprende "muy bien los misterios que no puede explicarse"; los "comprende" porque se ocupa de ellos con cierta asiduidad amante que lo asimila a ellos" [152]. Los casos no son tan

---

150 *In I Cor. 8,* en *The Journal of Theological Studies,* t. 9, p. 237. Cf. HENRI CROUZEL, *Origène et la philosophie,* Aubier (París, 1962), p. 159. Ver también SAN AGUSTIN, *De vera religione,* c. 38, núm. 69, Ed. Pegon, p. 124.

151 Pierre CHARLES, *L'Eglise, sacrament du monde,* Desclée de Brouwer (1960), p. 36. Cf. Mt. 25, 26.

152 P. R. REGAMEY, O. P., en *Esprit* (1967), p. 450.

raros. Es lo que demuestra el autor de un artículo reciente, a propósito de la fe cristiana a los fines últimos, tal como se encuentra expresada en nuestras Escrituras. Ciertos críticos, observa, no quieren ver en el texto sagrado más que la letra de las imágenes; hablan entonces a su respecto, en un sentido peyorativo, de "mitos escatológicos". Es comprender mal las cosas, es también una ilusión grande suponer que la pureza de la fe depende siempre de la crítica racional—tan fácil—de las imágenes que le sirven de apoyo.

> La diversidad de las imágenes puestas en juego (en las Escrituras) es suficiente para advertir al creyente que se trata de un sentido que estas imágenes no hacen más que sugerir y que sobrepasa todo concepto. Humildes cristianos, ni filósofos, ni teólogos—yo los conozco—, saben muy bien que esta unión en Dios, cuya plenitud esperan alcanzar más allá de la muerte, supera todo lo que ellos puedan imaginar o pensar. Saben también que este más allá no es la prolongación de este mundo, que no es una compensación y que no hay otra recompensa al amor de Dios que Dios mismo. Pero, y aquí es donde hay que insistir, muchas veces ellos no lo saben porque se lo han dicho, sino porque en ellos se ha desarrollado por sí misma una fe auténtica; sólo la presencia de Dios en un espíritu puede permitir a este espíritu rectificar las representaciones que se hace de Dios y apuntar a Dios más allá de toda representación. Sólo el apuntar a lo absoluto permite corregir la puntería insuficiente o mal hecha. No es el rechazo de Dios lo que libera el espíritu, sino la búsqueda de Dios, más allá de todas las representaciones en las cuales el espíritu estaría tentado a detenerse [153].

[153] FERNAND CHAPEY, "¿Es libre el cristiano?", en *Etudes* (noviembre de 1966), p. 524.

Filósofos o no, tales son los verdaderos testigos de Dios; aquellos en quienes opera su espíritu, el único que conoce las cosas de Dios, que escruta sus profundidades. Por algunos de ellos—y varios son al mismo tiempo "pioneros del conocimiento", están en la vanguardia del espíritu en marcha— [154], hoy como en los tiempos del apóstol Pablo, se efectúa una "demostración del espíritu y de poder". Ellos dirigen el combate de Dios, que no separamos aquí del combate de Cristo. "Manteneos firmes en un mismo espíritu—escribía Pablo a los cristianos de Filipos—luchando acordes por la fe del Evangelio, sin dejaros intimidar por nada por los adversarios" [155]. Que no se sorprendan por este lenguaje guerrero: en la lengua del Apóstol y en la lengua tradicional de la Iglesia, mantenida por la liturgia, el combatiente es el testigo, el "mártir" [166]. Y este combate es un combate por el hombre que estos cristianos llevan sufriendo y amando. Combatientes ardientes, pero pacíficos, testigos a menudo silenciosos, cuya sola existencia es luz y cuyo encuentro no tiene precio. Testigos que rinden cuentas con "dulzura y respeto" de la esperanza que está en ellos y que nos remiten a todos, como antaño a San Francisco de Asís, al Testigo único al cual

[154] Tal fue, muchos podrían confirmarlo, el Padre Jules Monchanin (1895-1957), del cual hemos intentado dar algunos rasgos en una obrita: *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier (París, 1967).

[155] I Cor. 2, 4; 2, 9-13. Act. 1, 8. Cf. ORIGENES, *Contre Celse*, núm. 7; Flp. 1, 27-30: "Pues a vosotros se os ha concedido la gracia de que por Cristo... no sólo que creáis en él, sino que padezcáis por él, sosteniendo el mismo combate que antes me visteis. I Pe. 3, 15. Cf. *Méditation sur l'Eglise* (Ed. de 1968), pp. 143-147.

[156] El Concilio evoca frecuentemente la fe viva de los mártires. Cf. G. MARTELET, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Desclée de Brouwer (París, 1967), pp. 195-196.

ellos han dado su fe. ¡Dichosos los que, en su camino, se han encontrado el uno o el otro! Por ellos los hombres vislumbran alguna cosa del Reino oculto para el cual están hechos; algo de que este "cambio del corazón" es lo único que puede franquear la entrada a aquél; algo de esta novedad maravillosa, de esta plenitud y de esta libertad, de esta paz, de esta alegría, totalmente distintas de nuestros sueños tan triviales, que son los de sus habitantes [157]. Y esta lozanía, ya en el primer día de la aventura cristiana: "Hemos encontrado al Mesías... Venimos a anunciaros a Jesús..." Ante la evidencia de este "medio divino", el problema de Dios, que algunos habían podido creer "liquidado", por lo menos se plantea de nuevo.

Más que los satisfechos, más que los dispersos, más que el creyente demasiado habituado o el dogmático muy seguro de sí, tal ateo, que podía creer disipada para siempre la ilusión teísta y que perseguía en desvarío su búsqueda imposible [158], es capaz de reconocer, a través de uno de estos testigos, el Rostro de Dios. Quizá, entre tanto, nos ayudará por esta insatisfacción perpetua y por esta negación misma, que no están en él más que en el aspecto exterior, traducción inadecuada de una búsqueda realmente positiva, para no caer nosotros también en una actitud congelada, sacrílegamente posesiva. Quizá nos ayudará a comprender mejor, o

---

[157] En ciertas personas, dice SURIN, "puedo ver, como a través de las ventanas, la luz del otro mundo".

[158] También se permite pensar, esperar que el deseo de ser Dios en ciertos ateos de nuestra época "marque una crisis en la búsqueda mística de Dios". Cf. CLAUDE BRUAIRE, *L'Affirmation de Dieu*, p. 197.

al menos a percibir mejor, que Dios debe ser para nosotros "el eterno Descubrimiento y la eterna Presencia"; que se nos escapa en el momento en que creemos tenerle, tan pronto como cesa de ser, como decía Gregorio de Nisa, "el Buscado" [159]; que tenemos que buscarle, en efecto, para encontrarle siempre, para buscarle todavía. Y tal vez entonces nos será dado en pago ayudar a nuestro interlocutor a concebir que Dios es este "océano del ser", en el cual nosotros nos hemos perdido para encontrarnos a nosotros mismos, y que este océano del ser es un océano de amor—lo que hace de El el ser supremo y absolutamente personal, siempre que nosotros no reduzcamos la persona a las limitaciones y al cierre de nuestras mezquinas individualidades, sino que la comprendamos como la expansión y la condensación perfectas, eternamente actual y viva, de este esbozo de ser que ya palpita en el fondo de nosotros [160]. Tal vez, en fin, de esta manera, en una común y humilde convicción de nuestra impotencia para coger a Aquel cuya atracción hace nuestra grandeza, habremos tomado mutuamente conciencia de nuestra más profunda fraternidad.

Tales pensamientos mantienen nuestra esperanza. Si, como se ha escrito, "el ateísmo moderno ya no es un punto de llegada, sino un punto de partida", si "es una situación en la cual nos encontramos y a partir de la cual es preciso pensar y actuar" [161], es lícito esperar que esta nueva marcha sea un marcha al encuen-

---

[159] Cf. *Sur les chemins de Dieu,* pp. 194-197. I Cor. 2, 9.
[160] *Ibid.,* pp. 167-168.
[161] JEAN LACROIX, *Le Sens de l'athéisme moderne,* p. 13.

tro de Dios. Dios jamás queda atrás, entre los residuos. En cualquier dirección que nos lleven, he aquí que surge delante, he aquí que nos llama, y si verdaderamente hemos progresado, lo volvemos encontrar a sí mismo engrandecido. Así podemos soportar sin desfallecer la noche provisional en que nos sumergen los "eclipses de Dios" y concebir igualmente, sin temeridad, el papel providencial posible de un ateísmo en el cual se prepara una nueva floración de la fe: "Estoy seguro de que la fe es la primavera del mundo, como de que el ateísmo es el invierno. Pero el invierno contiene siempre a la primavera" [162].

---

162 PIERRE EMMANUEL, *La Face humaine*, p. 16. Adoptando aquí las perspectivas del Concilio, que, desde el principio de sus consideraciones sobre el ateísmo, recuerda "la vocación del hombre a comunicarse con Dios" *(Gaudium et spes*, núm. 19), nosotros no hemos separado más completamente que él en nuestro comentario los problemas referentes a la prueba o la afirmación de Dios, la "fe en Dios" en general y la fe cristiana. Lo mismo que, si siguen siendo distintos en sí mismos y deben ser objeto de una serie de estudios metódicos esmeradamente delimitados, estos problemas se presentan frecuentemente *per modum unius* o, al menos, estrechamente enlazados, en la situación concreta que se contempla aquí. Es por relación a la fe cristiana y a la historia del cristianismo que se sitúa deliberadamente, como se ha visto, la mayor parte del ateísmo contemporáneo.

Capítulo II.

Sentido total del hombre y del mundo

I. DOS PROBLEMAS ENTRECRUZADOS

Al proponernos las primeras delineaciones de una antropología cristiana, tal como numerosos padres del Concilio la habían exigido, la Constitución *Gaudium et spes* nos invitaba, como a la tarea más urgente y más esencial de hoy en día, a una reflexión sobre el hecho del ateísmo contemporáneo. Reflexión que deberá guiar nuestra actitud y nuestro comportamiento de creyentes en lo que a ella se refiere. Tarea tan fundamental y tan vasta, que no podía hacerse aquí otra cosa que indicar la orientación general [1].

Volvamos ahora a nuestra Constitución y observemos un poco más cerca la disposición de sus dos partes. A primera vista, la segunda par-

---

[1] Cf. JEAN MOUROUX, "Situación y significación del capítulo I", en *L'Eglise dans le monde de ce temps,* Ed. du Cerf (París), t. 2, pp. 229-230: "Bien entendida, esta antropología no es ni histórica, ni fenomenológica, ni filosófica; es *teológica* en la medida en que parte de la Revelación para iluminar la realidad y la experiencia humana (...). Es cristiana en ese sentido en que: a) se apoya en la Revelación (...); b) separa los datos y los valores humanos, reconocibles por la razón, y los reconoce como formando una infraestructura racional que respeta al profundizarla e intercalarla en su propia visión (esto es muy característico de la actitud católica como tal); c) se acaba explícitamente en Jesucristo, sobre el que se apoya ya durante todo su trayecto".

te sucede a la primera, como una aplicación hecha a algunos de los problemas particulares de los principios generales que han sido planteados primeramente. Este punto de vista no es falso, y puede tener su base en la explicación dada por el ponente a la asamblea conciliar[2], así como en los términos mismos del párrafo que sirve de transición:

> Después de haber mostrado cuál es la dignidad de la persona humana y qué papel individual y social está llamada a representar en el universo, el *Concilio, iluminado por el Evangelio y la experiencia humana, llama ahora la atención sobre algunas cuestiones particularmente urgentes de este tiempo que afectan en el más alto grado al género humano*[3].

Sin embargo, la relación de una parte a otra es más compleja y puede ser comprendida un poco de otro modo. El título de la primera parte, *en francés más aún que en latín*, tiene algo de ambiguo, y sin duda esta ambigüedad era necesaria para permitirle cubrir el campo de la exposición. "Vocación humana" es aquí vocación del hombre *(vocatio hominis)*. Ahora bien, esta vocación del hombre—lo indica todo cuanto sigue—no es solamente humana, sino divina[4]. "La fe, en efecto, ilumina todas las cosas *con una luz nueva y nos hace conocer la vo*luntad divina sobre la vocación integral del hombre", y por eso ella "orienta el espíritu ha-

---

[2] Mons. Hengsbach, obispo de Essen, *Relatio* del 24 de septiembre de 1965: la primera parte, "potius principia generalia exponit"; la segunda, "ad orientationes magis particularis descendit".

[3] *Gaudium et spes*, núm. 46.

[4] "Vocación divina del hombre": es así como lo tradujo espontá*neamente Mons.* CHARLES MOELLER *en su estudio sobre Gaudium et spes*, publicado en *Lumen vitae*, 21 (1966), p. 200.

cia soluciones plenamente humanas" [5]. Creado a imagen de Dios, el hombre es llamado a la vida eterna, en Dios; y he aquí por qué, en una especie de marcha indirecta o ascendente, cada uno de los cuatro capítulos culmina en una evocación del retorno del Señor y del Reino que tiene que venir [6]. La segunda parte, en cambio, partiendo de principios cristianos y procediendo bajo su luz, vuelve a descender a las cuestiones de orden temporal, que ella contempla incluso bajo su aspecto más actual, con el fin de encontrar en ellos respuestas apropiadas.

De ahí los dos grandes problemas relacionados, pero inversos, planteados por estas dos partes de la Constitución y que se ofrecen a las investigaciones de los teólogos en el curso de los próximos años, si se quiere proporcionar en lo posible una justificación racionalmente reflexiva a las enseñanzas que el Concilio ha promulgado, como era su función, bajo la forma de una simple exposición y por vía de autoridad.

De una parte, se tratará de fundar, a partir de la realidad humana, la obligación que incumbe al hombre de tender, en la libertad de su vida personal, a este fin divino que Jesucristo le revela y le promete por mediación de su Iglesia. O incluso, haciendo nuestras las palabras con que comienza la Constitución, a partir de las alegrías y de las esperanzas, pero también de las tristezas y de las angustias del

---

[5] *Gaudium et spes*, núm. 11. Cf. núm. 3, 2: "Sacra Synodus... asseverans..."

[6] Se observará el paralelismo con la marcha de la Constitución *Lumen gentium*.

hombre de hoy, se tratará de recordar a este hombre "una aflicción infinitamente más profunda, pero también una promesa infinitamente más grandiosa que todas las aflicciones y todas las promesas del tiempo en el que vive" [7], y no solamente recordárselas, como hace la Constitución misma, sino, como se explicará un poco más abajo, de rendir cuentas teológicamente, en un esfuerzo de inteligencia *de la fe* que sea al mismo tiempo un esfuerzo de inteligencia de la realidad *por la fe.* Primera tarea, estrechamente ligada a la de la filosofía, distinta de ella, pero articulándola y complementándola. Tiene por fin conducir al hombre, tan frecuentemente absorbido por la multiplicidad de afanes y de problemas que le plantea cada día la organización de su existencia terrena, a "interrogarse sobre el todo de su ser y sobre el sentido, sencillamente, no ya de las relaciones funcionales entre los elementos de su universo y de su existencia, sino sobre el sentido del todo" [8].

Por otra parte, una vez que se supone resuelto este gran problema, que es indisolublemente el problema del hombre y el problema de Dios, se tratará, dando vuelta a la perspectiva, de fundar en razón, partiendo de la fe misma, el interés que el cristiano da no obstante a las realidades contingentes de este mundo; más el deber que le incumbe, en razón misma de su fe y de su esperanza, de trabajar

---

7 Expresión de KARL BARTH, *Introduction à la théologie évangélique,* p. 64.

8 KARL RAHNER, citado en *Concilium,* 16, p. 143, por INGO HERMANN. "La Humanidad total, señal utópica entre coexistencia y pluralismo".

en todos los terrenos para el desarrollo temporal de la humanidad.

Dos problemas entrecruzados, como se ve. Para el teólogo, dos tareas bien distintas, pero al mismo tiempo estrechamente unidas. Si las toma en su pura lógica tratará, primeramente, por la primera, de demostrar a su interlocutor, al que se supone todavía incrédulo, que no puede evitar el problema de su destino último; después tendrá que descubrir los datos de tal manera que se muestre dispuesto de antemano, por decirlo así, a escuchar la Buena Nueva [9]; mientras que por la segunda tarea, poniéndose de lado del cristiano, se esforzará en legitimar a sus ojos el valor de las cosas de la tierra y del tiempo con respecto incluso a esta vocación sobrenatural que le ha sido revelada, de esta vida natural cuyo don ha recibido de Jesucristo y de esta eternidad a la que aspira. *Es más, el teólogo deberá demostrar que la vocación* cristiana es la razón última, la única plenamente satisfactoria, de la *navitas humana,* es decir, de la actividad terrestre del hombre, de los esfuerzos individuales y colectivos, que, más allá de las necesidades inmediatas, deben ser desplegados para un progreso natural [10].

En efecto, sin embargo, los pasos del espíritu jamás son tan rectilíneos. Si son abstractamente distintos y de sentidos opuestos, nues-

---

[9] Se trata entonces de "manifestar, por una reflexión sobre la existencia humana, una comprensión previa ontológica de la cual habla en mensaje cristiano, o de separar "la relación entre la *existencia humana y el mensaje cristiano* considerado como una interpelación": así se constituye una inteligencia de la posibilidad y de la conveniencia de la fe". Cf. HENRI BOUILLARD, "Creer y comprender", en *Mythe et Foi* (1966), p. 300.

[10] Cf. *Gaudium et spes,* núm. 34.

tros dos problemas interfieren entre sí. Se encuentran perpetuamente superpuestos el uno al otro, y sólo por la claridad de la exposición, simplificando cosas, los consideramos aquí, hasta cierto punto, por separado.

II. NATURALEZA HUMANA Y SOBRENATURAL

El primero de estos dos problemas no data de ayer. Está presente, según los lugares y los tiempos, bajo aspectos diversos, a propósito de discusiones muchas de las cuales son anticuadas, si no completamente olvidadas. Pero de suyo sigue siendo fundamental. Consiste esencialmente en buscar cómo debe comprenderse la relación—que es a la vez de oposición y de unión—entre estas dos realidades básicas que la tradición teológica occidental tiene la costumbre de denominar la naturaleza (humana) y la sobrenatural. En razón de su abstracción y más aún quizá en razón del uso muy diferente que hacen de él frecuentemente las lenguas modernas y que engendra numerosos equívocos, estas dos palabras ya no parecen muy acertadas [11]. Sin embargo, nosotros las conser-

[11] Cf. nuestro *Surnaturel, études historiques,* col. "Teología", Aubier (París 1946), tercera parte: "Historia de la palabra sobrenatural"; y *Le Mystère du surnaturel,* igual colección (1965). E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme* (1965), pp. 131-135, 145, nota, y 163. Ya MAURICIO BLONDEL, en 1930: "La sola palabra de lo sobrenatural, vistiéndose como un espantajo", *Dialogues avec les philosophes,* Ed. Henri Gouhier, Aubier (París, 1966), p. 213. Ejemplo reciente en ALAN RICHARDSON, *Le Procès de la religion,* p. 50: "Es imposible en la actualidad que personas inteligentes vuelvan a las ideas metafísicas sobrenaturalistas del pasado: los hombres del siglyo XX saben que son los microbios, y no los demonios, el origen de las enfermedades". Lo "sobrenatural" de que tratamos aquí, en la lengua de la teología católica,

vamos provisionalmente en este párrafo porque nos son impuestas por la historia misma que hemos de recordar brevemente.

En el curso de estos últimos siglos se había acreditado una teoría en nuestra teología clásica, según la cual "naturaleza" y "sobrenatural" constituían cada uno un "orden" completo, estando el segundo sobreañadido de hecho al primero, sin más vínculo entre ellos que, en nuestra naturaleza, un vago y general "poder obedencial" a ser, como se dice, "elevado". El ser y la vida del cristiano se encontraban así constituidos por partida doble. Haciendo uso de su razón, el hombre descubría, se pensaba, un "fin natural", proporcionado a su naturaleza de ser finito; pero su fe venía a decirle al instante que, en realidad, él había sido creado para un fin totalmente diferente, un fin "sobrenatural". Es inútil insistir en esta concepción dualista, "de dos fases", bien conocida de todos los teólogos. Había parecido necesaria a muchos para poner a buen recaudo la gratuidad absoluta del don divino, contra una serie de errores que iban del desviacionismo del siglo XVI al inmantismo modernista del siglo XX. En realidad, por sus antecedentes, procedía más bien de una ruptura de la síntesis dogmática tradicional, tal como la habían elaborado finalmente los grandes escolásticos, en particular Santo Tomás de Aquino. Este no habría hablado jamás, por ejemplo, como se ha hecho desde hace un siglo, de una "sobrenaturaleza", precisamente porque su pensamiento estaba bien lejos de la teoría dualista que acabamos de ver.

Los inconvenientes de tal teoría se han pues-

to bastante claros y han sido denunciados más de una vez. Ya al comienzo del siglo, el abad Johannès Wehrlé, escribiendo a su amigo Mauricio Blondel, evocaba "el terror hereditario que obsesiona a nuestros cerebros católicos a comprometer la independencia original de la economía sobrenatural, terror tan excesivo que ha acabado, decía, por hacernos desconocer verdades vivas" [12]. A más de sesenta años de distancia, el R. P. Yves Congar denuncia exactamente el mismo defecto al hablar del "extrinsecismo que es la enfermedad del catolicismo moderno en materia de pecado y de gracia" y que "ha hecho que se conozca mal durante mucho tiempo el carácter pleno del deseo de la naturaleza" [13]. Y esto comprueba hoy igualmente el R. P. Norbert Luyten: "¿No hemos comprendido todavía lo caro que hemos debido pagar el error de mantener lo sobrenatural bien al abrigo de lo natural? La intención fue sin duda excelente: salvaguardar la pureza de lo sobrenatural. Pero no por ello el resultado ha sido menos catastrófico: nosotros estamos aislados, retirados del mundo en "ghettos" en que nos habíamos encerrado nosotros mismos" [14].

En efecto, de esta manera el don sobrenatural difícilmente aparecía como la "Buena Nueva" por excelencia. Ahora parecía una realidad superpuesta, una superestructura artificial, incluso una imposición arbitraria, y el incrédulo

---

[12] Carta del 1 de marzo de 1903.

[13] "El momento "económico" y el momento "ontológico" en la doctrina sacra", *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, Vrin (París, 1967), p. 175.

[14] "La Iglesia y la cultura", *Civitas* (Lucerna, agosto de 1967), p. 917.

hacía bien en escudarse en su indiferencia, en nombre igualmente de lo que la teología le decía. Si mi propia naturaleza de hombre tiene, naturalmente, su fin en sí misma, ¿qué es lo que me obligaría o simplemente me incitaría a reconocer la historia para encontrar en ella si por casualidad se dejase oír otra llamada? ¿Por qué debería yo prestar oídos a esta Iglesia, portadora de un mensaje desprovisto de toda correspondencia con las aspiraciones de mi ser? Es más, la intrusión de un extraño "sobrenatural", ¿no debería ser rechazado como una especie de violación? [15]. En cuanto al cristiano mismo, todo su esfuerzo con el fin de pensar su fe, de relacionarla con el conjunto de sus conocimientos humanos y de darle la dirección de su actividad humana, chocaría contra la barrera que primeramente había puesto: del orden sobrenatural al de la naturaleza, la circulación ya no era libre. *Por consiguiente, este cristiano* se arriesgaba, o bien a encerrarse, lejos del mundo y de sus deberes, en su fe tan bien protegida (pero por lo mismo desnaturalizada), o bien a dejar su fe para pensar en mundano, darse a una cultura mundana y ocuparse en mundano de los asuntos de este mundo.

Desde hace cerca de ochenta años, la situación ha cambiado profundamente a este respecto. Por etapas, y bajo la influencia de factores diversos, la mayor parte de los teólogos han llegado a obtener perspectivas más tradicio-

---

[15] Es a esta objeción de principio que ha querido responder Blondel. Cf. HENRI BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Ed. du Seuil (París, 1961). Ver también STANISLAS BRETON, *La Passion du Christ et les philosophes*, p. 18.

nales, al mismo tiempo que han intentado, de diversas maneras, renovar su expresión [16]. No entramos aquí en el detalle de las soluciones propuestas, sea a partir de un estudio más histórico de los antiguos, sea a partir de una reflexión más profunda; algunas veces no difieren entre sí más que por la terminología o por algunos matices sutiles. De aquí resultó una concepción más orgánica, más unificada. Pero el Concilio parece haber consagrado con su autoridad este resultado. El pastor Henry Bruston ha podido señalar como un elemento muy importante de la antropología bosquejada por *Gaudium et spes* lo que él llama "la desaparición de la distinción entre natural y sobrenatural", es decir, precisa felizmente, la supresión de "este pensamiento de dos etapas que ha provocado tantos falsos problemas en el pensamiento católico" y que se encuentra al fin "abandonado gracias a un pensamiento personalista que centra el misterio del hombre sobre la cuestión de sus relaciones con Dios" [17]. Con precisiones más matizadas, M. Jean Mouroux observa igualmente que, evitando deliberadamente el vocabulario de dos "órdenes", el Concilio ha rea-

[16] Ver nuestros dos volúmenes: *Augustinisme et théologie moderne* y *Le Mystère du surnaturel*, col "Teología", Aubier (París, 1965). Pero prescindimos aquí de la parte más personal de nuestras exposiciones.

[17] "La Iglesia y la vocación humana", en *Vatican II, Point de vue de théologiens protestants*, col. "Unam Sanctam". Ed. du Cerf (París, 1967), p. 192. Estas últimas palabras, se ve, suponen bastante más que la distinción fundamental entre natural y sobrenatural, si debe ser comprendida de modo distinto al de que dos "órdenes" completos o de dos "etapas", no está, por tanto, eliminada. Así no diremos simplemente (a no ser que se explique la fórmula) que la "vocación del hombre no es llegar a ser un ser sobrenatural, sino llegar a ser verdaderamente hombre": pues el hombre, precisamente, "rebasa el hombre", y es llamado gratuitamente a participar en la vida divina.

lizado una "toma de posición extremadamente importante": en efecto, "si hay, en el universo, niveles de análisis diferentes (creación, pecado, redención), no hay dos órdenes diferentes, sino uno solo, el de la Alianza, cuyo primer tiempo es la creación, cuyo alfa y omega, centro y fin, es Cristo, y este orden es sobrenatural" [18].

Pero en el momento mismo en que se ve rechazado de esta manera no solamente de las escuelas, sino del pensamiento más centralista de la Iglesia, el dualismo extremo—que, al separar como dos "órdenes" lo natural y lo sobrenatural, los desconoce al uno y al otro—, busca, aquí o allá, una nueva fortuna en el dominio de la acción práctica.

Queriendo proteger lo sobrenatural de toda contaminación, lo había aislado, fuera del espíritu vivo como de la vida social, y el campo quedaba libre a la invasión del "laicismo". Hoy este laicismo, convertido frecuentemente en ateo y prosiguiendo su camino, intenta invadir la conciencia de los cristianos mismos. Si se cediese, no se contentaría con "colaborar lealmente (con el incrédulo) en toda materia buena de suyo o que puede conducir al bien", sin dejar de "procurar con gran cuidado permanecer consecuente consigo mismo y con la moral", así como Juan XXIII nos exhortaba a ello hace poco en la encíclica *Mater et Magistra* [19]. No se atendría a la sabia consigna de *Gaudium et spes*, declarando que "por fidelidad a la conciencia, los

---

[18] "Sobre la dignidad de la persona humana", en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, "Vaticano II", núm. 65 b, Ed. du Cerf (París, 1967), p. 232.

[19] Núm. 239; texto tomado en *Pacem in terris*, núm. 157, Editorial de la Acción Popular.

cristianos, junto con los otros hombres, deben buscar unidos la solución justa de tantos problemas morales que agitan tanto la vida privada como la vida social" [20]; consigna que se encuentra en el Decreto sobre la actividad misionera, haciendo que para todos los cristianos sea un deber "colaborar con todos los demás para organizar de manera exacta los asuntos económicos y sociales" en el país en que se encuentran [21]. Tal programa sería rechazado en nombre de otro, de inspiración totalmente diferente. La alianza con todos—decimos, en el lenguaje actual, "la apertura al mundo"—sería buscada en una idea de la naturaleza humana que podría convenir también a todos y que sería adoptada por el cristiano como por el deísta o por el ateo. Todo lo que viene de Cristo, todo lo que debe conducir a él, todo lo que recuerda al hombre que está hecho por Dios, sería entonces de tal manera relegado a la sombra—"en un cantón retirado" del espíritu—que correría el riesgo de desaparecer en ella para siempre. La última palabra del progreso y la entrada en la edad adulta parecería consistir en una total "secularización" que expulsaría a Dios no solamente de la vida social, sino de la cultura e incluso de las relaciones de la vida privada. Nada de conflictos posibles en lo sucesivo, nada de dramas temibles, ni persecuciones religiosas, ni siquiera tensión espiritual en el seno de una sociedad dividida sobre la cuestión de los fines últimos. La unidad social y moral será fá-

---

20 Núm. 16.
21 *Ad gentes*, núm. 12, 2.

cilmente realizada siempre que se distingan adecuadamente, de una parte, las "esperanzas humanas", que ponen en obra cierta idea totalmente humana del hombre, y para la cual no es necesario hacer referencia a Dios, y, de otra parte, "la esperanza sobrenatural". El cristiano se unirá sin escrúpulo a los primeros, que se refieren al hombre natural y terrestre, conservando totalmente la segunda en el fondo de su corazón. Se entenderá, pues, sin dificultad con el incrédulo en el culto y explotación de los "valores humanos", "más acá de las divergencias de opciones religiosas y filosóficas". Efectivamente, si el hombre está destinado a ver a Dios, si el abrazo de Dios debe ser "la coronación de la aventura humana", no se olvidará, sin embargo, de que tal fin es "totalmente gratuito", y en buena (o mala) lógica, se querrá llegar a la conclusión de que" en la realidad humana, en la condición histórica existente, el reconocimiento de una "dimensión religiosa" no es de ningún modo necesaria para la "plenitud humana". No tiene nada que ver con la dirección de la vida. Por consiguiente, una "actitud atea" es enteramente legítima. Se creerá incluso deber ir más lejos y no se temerá reconocer que, por todo lo que se refiere al orden de este mundo, esta actitud es la única legítima": "la gracia, se dirá, no es ni una solución del enigma de la vida, ni un rival de la autonomía creadora del hombre"; querer hacerla intervenir a cualquier título "en el dinamismo intramundano de la evolución humana" sería hacer de ella "un elemento alienante" y por tal motivo provocar a los hombres a malde-

cirla como "una intrusa que viniera a eclipsar la grandeza ética de Prometeo".

La solución es sencilla, en efecto. Pero ella tiene en poco, en el espíritu del cristiano, la unidad que, englobando las distinciones e incluso las oposiciones íntimas, debe marcar con su propio sello toda distinción digna de este nombre. Es fácil. Pero al excluir el Evangelio de la vida, favorece todos los abandonos. Ella es ya un abandono. En lo absoluto de su separatismo fuerza al cristiano a una verdadera esquizofrenia, de la cual no se curará más que por una negación. Hace revivir, en el interior del campo político-social y moral, la famosa teoría de la "doble verdad", tal como la han aplicado ya antes los herederos de Siger de Brabant[22]. Ella neutraliza al cristianismo al obligar al cristiano a "olvidar que es cristiano para pensar y actuar políticamente" o socialmente[23]. Recibe hoy del ateísmo militante la definición que propone: "la religión, asunto privado" (Lenin), y se muestra conforme, sin fijarse que él sólo detenta *toda* la verdad de la naturaleza y de la historia. Suscribe prácticamente la explicación muy clara, pero muy caricaturesca, que M. Jules Moch daba de la religión a propósito del socialismo, pero que podría aplicarse a otros casos, a propósito de otras doctrinas o de otras empresas: "El socialismo y la religión no pueden chocar por el hecho de que sus zonas de acción no se mezclan... Las religiones tienden

---

22 Cf. GEORGES GUSDORF, *Les Origines des sciences humaines*, Payot (París, 1967), pp. 221-222.
23 Cf. ETIENNE BORNE, "El M. R. P. y el compromiso político de los cristianos", en *La Croix* (7 de octubre de 1967), p. 5.

a explicar el infinito; el socialismo no se preocupa más que del período comprendido entre el nacimiento y la muerte" [24].

Por otra parte, si semejante solución debiera ser aceptada, está claro que la mayor parte de la Constitución *Gaudium et spes* no tendría objeto. Estaría arruinada en su mismo principio. La Iglesia no tendría nada que decirnos sobre las cosas de este mundo, puesto que la dirección de estas cosas no tendría que recibir ninguna luz del Evangelio... La enseñanza de Juan XXIII, como la de sus predecesores, era todo lo contrario. "Lo que se exige a la Iglesia en la hora actual, dice en la bula *Humanae salutis* (25 de diciembre de 1958), es que infunda en las venas del organismo humano de hoy la fuerza inalterable, vital, divina del Evangelio... En los asuntos temporales también la Iglesia se muestra madre y maestra"; en fin, apreciando en su justo valor el Reino de Dios, y solamente así la condición humana y sus necesidades se comprenderán... en su totalidad". Lo mismo ocurre con la enseñanza del Concilio. "La misión de la Iglesia, declara nuestra Constitución, es iluminar al universo entero con el mensaje evangélico"; bajo la luz de Cristo, imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, el Concilio se propone dirigirse a todos para aclarar el misterio del hombre y poder ayudar al género humano a descubrir la solución de los problemas principales de nuestro

---

24 *Socialisme vivant. Dix lettres à des jeunes*, Laffont (París, 1960), p. 135, citado por ANDRE MANARANCHE, o.c., p. 85. Cf. nuestra *Méditation sur l'Eglise* (edición de 1968), pp. 133-135 y 156-157.

tiempo"[25]. Y el decreto sobre el apostolado de los laicos: la Iglesia de Cristo debe "aclarar y perfeccionar por el espíritu evangélico el orden temporal", porque el "espìritual" y el "temporal", "aunque distintos, están unidos en el único designio divino. Dios quiere, en Cristo, reasumir al mundo entero para hacer de él una nueva criatura, comenzando desde esta tierra y dándole su plenitud en el últìmo día. El laico, que es al mismo tiempo miembro del pueblo de Dios y de la ciudad de los hombres, no tiene más que una conciencia cristiana: ésta debe orientarle sin cesar en los dos terrenos"[26].

Un comentarista de la *Gaudium et spes* ha extraído bien la doctrina: "Para orientar el comportamiento de sus miembros, la Iglesia conciliar toma primeramente una posición a la vez audaz y matizada con respecto a la "autonomía" de las tareas humanas. Es legítimo afirmarlo si, por estas palabras, entendemos que estas actividades tienen estructuras, reglas y normas propias, consistentes, que los hombres pueden definir apoyándose sobre recursos de racionalidad propiamente humanos"[27]. Si, por el contrario, se entiende por "autonomía" de las tareas humanas su independencia con respecto al creador y su falta sistemática de referencia al fin último, esta autonomía es falsa y peligrosa. Al combatirla, la Iglesia defiende al hombre, puesto que ella defiende la realidad

---

25 *Gaudium et spes*, núm. 10, § 2; núm. 92, § 1. Cf. núm. 72.
26 *Apostolican astuositatem*, núm. 5. Cf. *Lumen gentium*, núm. 48.
27 Cf. *Gaudium et spes*, núm. 36.

de su vocación total"[28], y por el mismo hecho protege y promueve su personalidad[29].

He aquí por qué, en los años próximos, cuanto más se ocupe la Iglesia de los objetos de que trata ya la segunda parte de nuestra Constitución, más necesario será que la teología se aplique a profundizar este problema fundamental, cualesquiera que sean los nombres que se le dé, de la relación de lo natural a lo sobrenatural. En lugar de "sobrenatural", algunos, tales como el R. P. Schillebeeckx, prefieren decir "orden teologal"; otros prefieren un vocabulario más concreto y hablan de la Alianza, o incluso, de modo directo, del Misterio de Cristo[30]. Bajo uno u otro de estos vocablos, la teología deberá aplicarse a hacer ver que la "dimensión teologal es indispensable para la constitución de un hombre completo"[31] y que, por tanto, es imposible, como dice Karl Rahner, comprender al hombre "a menos que se le tome en su movimiento hacia la bienaventurada oscuridad de Dios"[32].

Será preciso entonces, en consecuencia, si-

---

28 PIERRE COLIN, "El Concilio y el sentido del hombre", en *Recherches et débats,* 57, p. 148). Sobre la relación de la Iglesia al mundo después del Nuevo Testamento: RUDOLF SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament,* traducción de R. L. Oechslin, col. "Unam Sanctam", Ed. du Cerf (París, 1964), pp. 196-207. Mons. GERARD PHILIPS, "La Iglesia en el mundo de hoy", en *Concilium,* 6 (1965), pp. 11-25.

29 Cf. M. BARTHELEMY-MADAULE, *La Personne et le drama humain chez Teilhard de Chardin, Ed. du Seuil* (París, 1967), p. 169: Para Teilhard, "la amenaza colectivizante no puede transformarse en promesa personalizante más que en la perspectiva de un foco personal que sea un absoluto".

30 Ver HENRI BOUILLARD, "La idea de lo sobrenatural y el misterio cristiano", en *L'Homme devant Dieu,* Aubier (París, 1964), t. 3, pp. 153-166; *Karl Barth, ibid.,* t. 2, pp. 188-217.

31 ANDRE MANARANCHE, o.c., p. 204.

32 *Ecrits théologiques,* traducción Ch. Müller (1963), t. 3, p. 96. Ver también J. M. AUBERT, en los *Etudes* (noviembre 1966), pp. 535-536.

guiendo la misma línea y tomando en serio la indicación del primer Concilio Vaticano sobre el "vínculo de los misterios con el fin último del hombre", no solamente mostrar en el hombre "una apertura esencial a lo que anuncia el mensaje cristiano", sino también "relacionar la una con la otra, sin confundirlas, una hermenéutica del mensaje bíblico y una hermenéutica de la existencia humana. Así se remediará, si Dios quiere, el "gran cisma" introducido en los tiempos modernos, ese cisma que, después de haber engendrado una filosofía y una teología "separadas" una de otra, ha terminado muchas veces, a fin de cuentas, de una parte, en una filosofía sin Dios y, de otra, en una teología sin pensamiento" [33].

Eso es también lo que nos enseña en principio y lo que nos invita a eludidar nuestra Constitución, cuando nos dice que la Iglesia, "que ha recibido la misión de manifestar el misterio de Dios, fin último del hombre, abre al mismo tiempo al hombre el sentido de su propia existencia, es decir, su verdad esencial", y también que "el misterio del hombre no se aclara verdaderamente más que en el misterio del Verbo encarnado" [34]. Y esto es también lo que expresa muy bien un teólogo:

> El hecho de la revelación significa que Dios mismo revela, abre al hombre, la dimensión de profundidad religiosa del hombre mismo. Esto significa

---

33 HENRI BOUILLARD, "Creer y comprender", l.c., pp. 294-300. De ahí la necesidad de unir *Gaudium et spes* a *Lumen gentium*, especialmente en su capítulo séptimo.

34 *Gaudium et spes*, núm. 22, 1, y núm. 41, 1. Cf. GABRIEL WIDMER, "Problemas y métodos en cristología", en *Revue de théologie et de philosophie* (1967), p. 236, comentando W. Pannenberg.

> que El revela el hombre a sí mismo, al revelar el *fundamento* absoluto del ser del hombre, a saber, él mismo, Dios (...). La revelación de la salvación alcanza al hombre en el corazón mismo de su inteligencia de sí. Revelación de la salvación y elucidación divina de la inteligencia son correlativas: Dios bosqueja la "teología" revelando una "antropología", y revela la antropología bosquejando la teología[35].

Nada es más tradicional. Pero, bien entendido, la organización de tal pensamiento no puede hacerse más que por una investigación teológica; supone, por lo menos en una gran medida, la fe ya recibida; es una "inteligencia de la fe". Para lo esencial, sea lo que fuere lo que haya podido parecer, no es, en el sentido restringido de la palabra, *una empresa de orden* apologético que se dirige a un hombre todavía incrédulo, para convencerle de que el deseo "natural" que le llevaría a discernir sobre él, debería conducirle al encuentro de esta verdad "sobrenatural" que se revela en Jesucristo. El conocimiento y análisis de tal "deseo", planteado por la teología tradicional, no dependen en efecto ni, evidentemente, de la simple observación psicológica, ni siquiera de la sola reflexión racional. En la medida en que penetra a través de ciertos comportamientos humanos, este deseo tiene siempre algo de ambiguo, cuya plena y justa interpretación no es posible más que a la luz de la fe. Al revelarnos al Dios que es

---

35 EDWARD SCHILLEBEESKX, O. P., "Inteligencia de la fe e interpretación de sí", en la obra colectiva *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Ed. du Cerf (París, 1957), p. 132. El autor nos parece ceder solamente un poco a una tendencia hoy frecuente, al parecer creer que ése sería un nuevo descubrimiento. No se confundirá tal opinión con la tesis que reduciría la fe a la comprensión de sí.

el fin del hombre, Jesucristo, Hombre-Dios, nos revela a nosotros mismos, y sin él el fondo último de nuestro ser sigue siendo un enigma. Hay, pues, allí, se puede decir, "una cierta circularidad de creer y comprender" [36].

Por otra parte, pasa aquí lo que con las pruebas de la existencia de Dios: muy frecuentemente estas pruebas se obscurecen en la inteligencia a la hora misma en que ellas podrían prestar más ayuda. De manera semejante, en un clima de ateísmo, una doctrina del "deseo natural" de Dios no encuentra aquello que previamente necesita para imponerse en una primera idea común de la naturaleza humana. Al menos el pensamiento cristiano debe preocuparse de existir y, por esto, debe mostrar su coherencia. Lo necesita no sólo para la satisfacción actual del creyente, sino también para el testimonio que él debe llevar ante el mundo. Y debemos otorgar confianza, a pesar de toda apariencia en contrario, a la vez al hombre y al mensaje recibido de Jesucristo. Porque nosotros sabemos que están hechos el uno para el otro. Recordar al hombre cuál es su fin último no es decirle ninguna cosa que, sustancialmente, no le interesa, cualesquiera que sean los obstáculos, los de la vida corriente y los de la ideología reinante, que le impiden darse cuenta. Es descubrirle el sentido total de su ser al ayudarle a encontrar, después a desci-

---

36 HENRI BOUILLARD, "Creer y comprender", l.c., p. 292 (a propósito de San Anselmo). Hemos tratado más a fondo las posiciones aquí esbozadas en *Le Mystère du surnaturel*, especialmente en los capítulos 7 y 11. Cf. JOSEPH MOIGT, sobre "la antropología de la fe: Universalidad de Jesucristo", *Revue de théologie et de philosoprie* (1967), p, 223.

frar, la inscripción grabada en él por su Creador. Es arrancarle a la angustia, a la desesperación, o a la apatía, o a la aceptación de una condición baja, al mismo tiempo que librarle de ilusiones nefastas. Es exaltar su grandeza: "*Celsa creatura, in capacitate Majestatis*" [37]. Porque el fin del hombre es tan elevado, que tiene necesidad de Dios para obtenerlo; pero en esto, como decían nuestros antiguos teólogos, "*non vilificatur homo, sed dignificatur*" [38].

Una vez más, no pretendemos que tales verdades puedan ser admitidas fàcilmente ni que un filósofo las pueda concebir hoy sin dificultad, sin algunas transposiciones de lenguaje. Pero no por ello dejan de ser, creemos, incomparablemente más expresivas y más eficaces, por estar más profundamente acordes con nuestra condición real, que ensayos de presentación más tímidos, que, inspirándose en el dualismo de que hemos hablado, quisieran atenerse solamente a las llamadas verdades de orden natural [39]. Por ellas se instituye para el hombre lo que M. Paul Ricoeur ha denominado la "perspectiva de la prospectiva". Dicho de otro modo, tratando de estos dos problemas que conciernen a las verdades últimas, el cristiano trabaja para descubrir con respecto a sus hermanos, más allá del sentido de los objetos particulares sobre los cuales su actividad se ejerce, y más

---

37 SAN BERNARDO, sermón 80 sobre el Cántico, núm. 2, *Opera*, Ed. Jean Leclercq (Roma, 1958), p. 27: "¡Maravillosa criatura, capaz de Dios!".

38 Textos de Duns Scot y otros en *Le Mystère du surnaturel*, p. 196-197: "Por eso, el hombre no se envilece, sino al contrario, eso es lo que le da dignidad".

39 En nuestro universo, el hombre se encuentra, por el solo hecho de su creación, es un estado que Mauricio Blondel ha calificado de "transnatural".

allá de los fines inmanentes que reconoce, el sentido de su existencia. Hoy, sigue diciendo M. Paul Ricoeur en fórmulas sorprendentes, "detrás de la cuestión de la autonomía, detrás de la del goce y del poder, se levanta la del sentido y de la falta de sentido. El mundo moderno se pone a pensar bajo el doble signo de la racionalidad creciente y del absurdo creciente... Los hombres están faltos de justicia, ciertamente, de amor, sin duda, pero más aún de significación". La función primordial de la comunidad cristiana es estar en medio de ellos, para ellos, "testigo y agente de un sentido fundamental" [40]. La Constitución *Gaudium et spes* nos lo recuerda, en el párrafo que propone remedios al ateísmo, al decir que "es a la Iglesia a la que corresponde hacer presentes y como visibles a Dios y a su Hijo encarnado, renovándose y purificándose sin cesar, bajo la dirección del Espíritu Santo" [41]. Ahora bien, en este testimonio colectivo y esta acción colectiva, el teólogo tiene que desempeñar su función especial. Viviendo como todos sus hermanos cristianos de la fe común, expone a todos—en palabras siempre imperfectas—el misterio de la salvación vivido en la comunidad:

> El Verbo que se ha hecho carne y devenir para deificar el devenir, ha dado al tiempo, ya en esta vida, valor de eternidad. Todo tiempo es "crístico", todo historia, historia de la salvación, todo devenir, esperanza... El hombre universal, hacia el cual tiende el humanismo de nuestros días, no es más que un mito fuera de este hombre. El progreso indefi-

[40] En *Dieu aujourd'hui*, Semana de los intelectuales católicos (1965). Ver *supra*, capítulo primero, p. 60-61.
[41] Núm. 21, 5.

nido, incluso aunque la historia no le diese tan frecuentemente crueles mentís, no sería entonces más que un pisoteo monótono y fatigoso en lo relativo. No puede adquirir valor final y densidad ontológica sin pasar el límite del hombre en el Hombre-Dios. Lo mismo que el Cosmos tiene su fin en la vida y la vida en el pensamiento, el pensamiento humano mismo encuentra su equilibrio y su plenitud en su propio paso a una persona que es a la vez e indisolublemente naturaleza humana integral e hipóstasis divina. Consustancial al Padre y al Espíritu, Cristo es por su madre consustancial al hombre. En él coinciden la llamada de la tierra y el don de Dios [42].

III. LA ACTITUD CRISTIANA CON RESPECTO AL MUNDO

Ya hemos franqueado un poco las fronteras del terreno sobre el que se plantea el segundo problema anunciado: es que, en la realidad de las cosas, es imposible separar completamente los dos problemas. En la expresión "vocación del hombre", inscrita en el título de la primera parte de *Gaudium et spes,* hay en efecto, lo hemos dicho, "vocación cristiana del hombre", a la vez que "vocación humana del cristiano": doble vocación a los aspectos mezclados, solidarios; del tiempo y de la eternidad; de la "tierra" y del "cielo". Y la segunda parte de la Constitución nos explica, con algunos ejemplos elegidos por su importancia y su actualidad, cómo la vocación eterna repercute en la temporalidad y cómo la acción temporal, a su vez,

42 JULES MONCHANIN, "El tiempo según el hinduismo y el cristianismo", en *Dieu vivant,* 14 (1949), p. 118.

repercute en la eternidad. O más bien esta segunda perspectiva no aparece en ella apenas más que en filigrana, y es lo que constituye precisamente el problema cuya solución debe acabar de justificar el interés que tiene la Iglesia de Cristo en esta acción temporal. En otros términos apenas diferentes, diremos con el reverendo padre Edward Schillebeeckx, que la problemática clásica, todavía demasiada abstracta, de lo natural y lo sobrenatural se convierte ahora para nosotros en "una problemática de las relaciones que unen la espera terrestre (o la actividad terrestre) y el reino escatológico" [43].

Llegados al término de la Constitución, los Padres conciliadores dicen que ellos han enunciado en ella cosas fundándose en la Palabra de Dios y en el espíritu del Evangelio, a fin de prestar a todos, cristianos o no, una ayuda valiosa en vista de la inmensa tarea que han de realizar los hombres aquí abajo, a saber, la "construcción de este mundo" en la paz. Que la luz de la Revelación, así proyectada sobre el mundo temporal, le es preciosa, ha comenzado a demostrarlo lo que precede, o, al menos, ha demostrado qué dirección convenía tomar para verlo. Ahora es la recíproca lo que todavía constituye problema. ¿Cómo está interesada la vida eterna en la "construcción de este mundo"?

Pasemos rápidamente sobre dos condiciones previas, cuya importancia no debemos menos-

---

[43] "Fe cristiana y espera terrestre", en *L'Eglise dans le monde d'aujourd-hui*, Mame (1967), p. 150.

preciar—es fundamental—, pero que no nos conducen aún al corazón del problema.

Sin tener que buscar más lejos ni preguntarse incluso sobre las particularidades de este mundo presente, el cristiano sabe, de siempre, que debe ser fiel a la ley evangélica. Por consiguiente, sitúa en la primera fila de sus deberes la práctica de la justicia y de la caridad. Es este un programa de aplicaciones múltiples, indefinidas, que se descubren de generación en generación bajo nuevas luces, obligándole a esfuerzos constantemente renovados en la lucha contra el mal o en la búsqueda de lo mejor, y que en todas partes le hacen presente en los asuntos de este mundo. Siempre tendrá que inventar nuevos modos de acción que, al corresponder a situaciones nuevas, le permitirán cumplir en verdad este doble deber. Para permanecer así simplemente fiel al Evangelio, escuchará el consejo que le da la Constitución y sacará de él las consecuencias según sus propias capacidades y según su situación particular: "La amplitud y la rapidez de las transformaciones exigen de manera apremiante que nadie, por falta de atención a la evolución de las cosas o por inercia, se contente con una ética individualista. Cuando cada uno, contribuyendo al bien común, según sus capacidades propias y teniendo en cuenta las ajenas, se preocupa también, y eficazmente, del impulso de las instituciones públicas y privadas que sirven para mejorar las condiciones de vida humana, entonces cumple cada vez mejor su deber de justicia y de caridad", este "imperioso deber de

convertirnos en el prójimo de cualquier hombre" [44].

En segundo lugar, el cristiano sabe también que el mundo ha sido creado por Dios y que la creación del Dios bueno es cosa buena. Recordemos la primera página del Génesis, ese maravilloso poema metafísico, de un pensamiento tan transparente y tan despojado, de un tono tan sobrio, de un estilo tan solemne, que fue quizá en principio un himno litúrgico; salta sobre todas las cosmogonias míticas y descarta por anticipado todas las gnosis dualistas: Dios hace ser todas las cosas, sin excepción, por la fuerza de su Palabra, y, habiéndolas hecho, ve que sean buenas. Recordemos también, entre otros, el canto optimista del Apocalipsis: aunque se le ha dado suelta a Satanás en el mundo, los que luchan contra él resistiéndole hasta el martirio no pronuncian una palabra contra este mundo, sino que exclaman, al contrario: "¡Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios Todopoderoso!" De esta manera hacen eco sin reticencia a la proclamación de los veinticuatro ancianos que rodean el Trono: "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo; por tu voluntad lo que no existía fue creado" [45].

Es preciso recordar, para disipar aquí todo equívoco, que en nuestro lenguaje actual, lo mismo que en las Escrituras, la misma palabra de mundo se toma en varias acepciones, muy

---

[44] *Gaudium et spes*, núm. 27, 2, y núm. 30, 1.

[45] Ap. 15, 3 y 4, 11. Cf. ERIK PETERSON, *Les Témoins de la verité*, traducción de R. Lahaye, Ed. du Seuil (París, 1948), p. 50.

diferentes. No se trata aquí obviamente de ese mundo del que habla San Juan cuando dice: "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él" [46], es decir, del mundo de la triple concupiscencia; no se trata de ese mundo del cual habla igualmente San Pablo cuando escribe a los romanos: "No os acomodéis al mundo presente", es decir, explica *Gaudium et spes*, "a este espíritu de vanidad y de malicia que cambia la actividad humana, ordenada al servicio de Dios y del hombre, en instrumento de pecado" [47]. Es el mundo que Jesús maldijo, "mundo de la voluntad de poder, del erotismo y del lucro" [48], "mundo del placer egoísta, mundo presumido, cobarde y alegre, mundo cerrado sobre sí mismo, mundo regresivo y que se adora" [49]. Ese mundo, hoy como ayer, con el que tenemos demasiada tendencia a pactar y no siempre sabemos resistir a la presión que ejerce sobre nosotros "para obtener una interpretación de la fe y de la moral que le sea proporcionada" [50]. Sin embargo, el cristiano que quiere ser fiel al Evangelio "lo menosprecia y lo pisotea" [51]. *Gaudium et spes* ha querido precisar desde el principio en qué sentido tan dis-

---

[46] I Jn. 2, 15-16.
[47] Núm. 37, 3; Rom. 12, 2.
[48] P. R. REGAMEY.
[49] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La vie cosmique, Ecrits*, p. 45. Cf. nuestra *Méditation sur l'Eglise* (edición de 1968), pp. 153-155.
[50] HENRY BARS, en *Esprit* (octubre de 1967), p. 490.
[51] PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Maîtrise du Monde et le Règne de Dieu, Ecrits*, p. 82. Cf. ANDRE MNARANCHE, *Prêtres a la manière des Apôtres, Ed. du Centurion* (París, 1967), pp. 87-88).

tinto, autorizado por las Escrituras y por el uso común, entiende la palabra:

> El Concilio quiere exponer a todos cómo considera la presencia y la actuación de la Iglesia en el mundo de hoy. El mundo que así contempla es el de los hombres, la familia humana toda entera con el universo en cuyo seno vive. Es el teatro donde se representa la historia del género humano, el mundo marcado por el esfuerzo del hombre, sus defectos y sus victorias. Los fieles de Cristo creen que este mundo está creado y mantenido en el ser por el amor del Creador; que ha caído, ciertamente, bajo la esclavitud del pecado, pero que ha sido liberado por Cristo, cuyas crucifixión y resurrección han roto el poder del Maligno para que sea transformado según el designio de Dios y llegue así a su plenitud [52].

El mundo, creación de Dios, es, por tanto, digno de ser admirado y amado. Vale la pena examinarlo e interesarse en él [53]. Pero hay más. El hombre no es solamente un ser contemplativo: es también un ser activo; por consiguiente, sacará de este mundo pleno de recursos el mejor partido posible, por necesidad vital sin duda, pero también para extraer y gustar de él los sabores múltiples y para perfeccionarse de este modo a sí mismo humanamente. ¿No resuena todavía hoy la palabra de su Creador, cargándose de un sentido cuya amplitud no podían adivinar nuestros lejanos antepasados, ni siquiera los de ayer: "Llenad la tierra y sometedla?" [54]

[52] Núm. 2, 2. Se hará referencia igualmente a las precisiones hechas por PABLO VI, en su alocución del 22 de mayo de 1967, sobre los tres sentidos principales de la palabra "mundo", en *Documentation catholique* (2 de julio de 1967), col. 1169-1170.

[53] Se unirán a este tema las páginas del Padre Pierre Charles, "Creador de cosas visibles", en *L'Eglise, sacrament du monde,* Desclée de Brouwer (1960), p. 57-73.

[54] Gén. 1, 28 y 31. Cf. *Gaudium et spes,* núm. 12, 5.

Un concepto dinámico de la creación, correlativo de una visión evolutiva del mundo y unido a una audición más atenta de las palabras bíblicas, nos obliga a pensar que "a las antiguas definiciones del hombre como *homo sapiens, homo politicus, homo ludens*, etc., debemos añadir la expresión *homo operator*" [55] (que es distinto de *homo faber)*. Es lo que nos indica el Concilio en la definición que acabamos de leer y lo que vuelve a decir en un párrafo siguiente al hablar del "gigantesco esfuerzo" que la humanidad hace a lo largo de los siglos: "El hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido realmente la misión de someter la tierra y todo cuanto ella contiene, de gobernar el cosmos en santidad y justicia, etc." [56] "Nada es, pues, más conforme a la vocación bíblica del hombre que el trabajo por el cual transforma el mundo material. En este sentido nada es más bíblico que la técnica. Su desarrollo está profundamente de acuerdo con el designio de Dios, incluso aunque sea obra de hombres que no creen en El" [57].

Indudablemente el cristiano sabe muy bien que está hecho para otra Patria. Tampoco ignora que en su propia naturaleza hay algo viciado que le obliga a desconfiar constantemente de sí mismo en este uso del mundo y que en todo momento debe procurar no mancharse en él [58]. Pero nada de esto elimina la bondad

---

[55] JOSEPH SITTLER, "El problema principal de la teología protestante de hoy", en *Théologie d'aujourd'hui et de demains*, p. 215. Cf. KARL RAHNER, *Science, évolution et pensée chrétienne*, traducción H. Rochais, Desclée de Brouwer (1967), p. 165.

[56] *Gaudium et spes*, núm. 34, 1.

[57] JEAN DANIELOU, *Au commencement, Genèse 1-11*, Ed. du Seuil (París, 1963), p. 47.

[58] Sobre el pecado y sus consecuencias: *Gaudium et spes*, números 25, 37, 39, 58, 78, etc.

y la belleza fundamentales de la creación [59], ni cambia su destino primero, que es servir al hombre. Por eso la actitud fundamental del cristiano con respecto a este mundo, como con respecto a todos los esfuerzos del hombre para explotarlo en su beneficio, debe ser positiva. Sin olvidar el desorden y la división introducidos en el corazón mismo del hombre, sin olvidar que este hombre es incapaz por sí mismo de escapar a la esclavitud del pecado [60] y que debe estar siempre en guardia para no dejarse poseer él mismo por este mundo que él tiene la misión de poseer [61], la Iglesia, rehusando escuchar una "teología triste", adopta resueltamente esta actitud positiva y quiere inculcàrnosla por esta Constitución. Que si se estimase excesivo el optimismo implicado en tal actitud—no ha dejado de formularse ya este reproche—convendría observar que el Concilio, una vez acabado en la introducciòn el ràpido examen de la situaciòn presente, no ha querido tratar de la *condición* del hombre aquí abajo, sino, como se ha dicho antes, de su *vocación.* "La profunda miseria del hombre, cuya experiencia "tienen todos, no debe ocultarnos la "sublimidad de la vocación humana" [62].

En el ejercicio de su magisterio, la Iglesia podía seguramente atenerse a la primera de las dos consideraciones que acaban de ser expuestas (deber de justicia y de caridad): su tarea esencial, en rigor, hubiera sido cumplida.

---

59 "Pulchritudo universae creaturae, inculpabilis", dice SAN AGUSTIN, *De vera religione,* c. 23, n. 44, Ed. Pegon, p. 84.

60 *Gaudium et spes,* núm. 13, § 1-2.

61 SAN AGUSTIN, l.c.

62 *Gaudium et spes,* núm. 13, § 3.

Si al contrario se hubiera atenido a la segunda (bondad de la creación y del esfuerzo humano para hacerse dueño de ella), omitiendo recordar al hombre el destino que Dios le prepara en su amor, habría olvidado su misión propia. Pero en realidad, incluso en esta segunda parte de *Gaudium et spes,* la Iglesia va más lejos. Avanza más en estas cuestiones de antropología y de cosmología que Nicolás Berdiaeff lamentaba hace justamente cuarenta años, que no hubieran "sido todavía suficientemente explicadas por el cristianismo de los concilios ecuménicos" [63]. Ella avanza un doble paso más, y esto es lo que va a obligarnos a plantear todavía un doble problema. Afirma o más bien supone constantemente una cierta relación entre la bondad de las cosas de orden natural (y por ello entendemos también las cosas de la cultura y de la civilización), la bondad de las realidades humanas y terrenas, y el fin último, sobrenatural, al cual cada hombre es llamado en el Misterio de Cristo.

IV. PROGRESO DEL MUNDO Y NUEVA CREACION

Se ha reconocido, contemplado bajo un ángulo más actual y en un espíritu de simpatía humana y de generosidad bien definidas por Pablo VI en uno de sus discursos [64], un corola-

---

[63] *Un nouveau Moyen Age,* Desclés de Brouwer (París, 1927), p. 149.

[64] Alocución al cuerpo diplomático, 8 de enero de 1966: "Esto no quiere decir que en adelante la Iglesia sea indiferente a los errores, que ignore las ambigüedades del mundo moderno. Ella dice

rio del problema tradicional referente a la relación que existe entre el orden de la Creación y el de la Redención (comprendiendo el de la "deificación") [65]. Pero además, colocándose en una perspectiva habitualmente colectiva y dinámica, la Constitución supone, o al menos parece suponer como verdad adquirida, la idea de un cierto progreso venidero de la humanidad, progreso que debe ser puesto en cierta relación, que queda por determinar, con el destino sobrenatural.

De los dos problemas unidos que se encuentran propuestos de este modo a la reflexión teológica, el primero ha recibido ya su solución de principio en la teología más tradicional. *Gratia supponit naturam, gratia perficit naturam;* de este axioma tomista, que vale a la vez en el orden noético y en el de la acción, basta desprender, al filo de las circunstancias, los mil corolarios concretos [66]. Cuanto más hombre es un hombre, rico en humanidad por sus cualidades nativas o por su cultura, más terreno selecto debe encontrar la gracia normalmente en él para cumplir allí su obra. Sabemos muy bien, por ejemplo, que un equilibrio muy feliz de los dones naturales puede favorecer un

---

todo lo que aquéllas pueden contener de equívocos, de amenazas y de peligros; pero ella detiene fácilmente su consideración sobre los aspectos positivos de estos valores, sobre lo que ellos encierran de precioso para la construcción de una sociedad mejor y más justa. Ella querría contribuir a la reunión de todas las buenas voluntades para resolver los inmensos problemas que nuestro siglo debe afrontar".

[65] Relación sacada a la luz por la doctrina de San Pablo. Cf. ANDRE FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes, Gabalda* (París, 1966).

[66] *Prima Pars,* q. 1, art. 8, ad 2: "Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subveniat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati...".

ideal de sabiduría completamente humana, una especie de "suficiencia" que opone un obstáculo a la invasión del Espíritu de Dios. Se ha podido decir "que Dios entra tal vez más fácilmente en un alma asolada por los sentidos que en un alma atrincherada tras sus virtudes" [67]. Recordamos también las célebres palabras de Peguy sobre cierta clase de gentes muy morales que "no se empapan jamás por la gracia". Hay a veces conflicto en el hombre entre el *espíritu* y el *pneuma,* y no todos los santos han sido bajo todos los aspectos espíritus superiores. Pero, objetivamente hablando y en igualdad de condiciones por otra parte, se concederá que una inteligencia más lúcida y una voluntad más fuerte permiten, en la respuesta del hombre a la llamada de Dios, un compromiso más libre y más profundo. Ciertamente, es un "error" tratar de "buscar el amor y el reino divino al *mismo nivel* de los afectos y el progreso humanos" [68]. Pero al mismo tiempo, "¿no es evidente que, por trascendentes que sean, el amor y el celo de Dios no podrían caer más que sobre un corazón *humano,* es decir, preparado (lejana o próximamente) por todos los jugos de la tierra?" Y, por ejemplo, "¿quién dirá lo que nuestra vida mística, la más sobrenatural, debe a Platón, a Leibniz, a Pascal a Newton y a tantos otros (mucho más inesperados) que cada uno de nosotros podría nombrar en su corazón?" [69]

---

[67] JULIEN GREEN, *Vers l'Invisible,* Plom (París, 1967), p. 15.
[68] PIERRE TELHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin,* p. 128, nota 1.
[69] PIERRE TELHARD DE CHARDIN, "Primera Memoria para Mauricio Blondel", 12 de diciembre de 1919. MAURICIO BLONDEL y PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Correspondance commentée,* co-

El orden de la caridad eleva y transfigura todo lo humano, le es inconmensurable, pero extrae de allí, por decirlo así, su materia. San Gregorio de Nisa había hecho esta observación, había demostrado el papel positivo, aunque todavía preparatorio, de la "pasión" natural para la ascensión del espíritu. "Sin esta pasión, decía, ¿qué es lo que podría todavía estimularnos a buscar las cosas celestes?" Es muy cierto que "las pasiones humanas no están directamente orientadas hacia la Jerusalén celeste", y puede ser una ascesis dura corregirlas y purificarlas, "y, si embargo, no progresamos hacia el cielo más que tendiendo obligatoriamente nuestras velas a su soplo" [70].

Pero falta añadir que, en este sentido, el progreso material mismo, el de las técnicas, no dejará de interesar indirectamente el orden sobrenatural, si es cierto que tiene su efecto sobre el progreso de la conciencia humana. No parece que pueda evitarse esta nueva aplicación o esta nueva prolongación del axioma tomista, en su "versión historizada", en función de un concepto del mundo histórico y no en el concepto estático aristotélico [71]. Al menos tenemos aquí la indicación de que hay que realizar una investigación [72]. Y he aquí que nos introduce

---

lección "Biblioteca de los Archivos de Filosofía", Beauchesne (París, 1965), p. 30.

[70] *Ibid.*, nota del 19 de octubre de 1916.

[71] GEORGE A. LINDBECK, "El marco del desacuerdo católico-protestante", en *Théologie d'aujourd-hui et de demain*, p. 199. Del mismo, "La Iglesia y el mundo, el esquema 13", en *Le Dialogue est ouvert*, 1 Delachaux et Niestlé (París, 1965), pp. 232-234.

[72] Cf. la intervención del cardenal MEYER (Chicago) en el Concilio el 20 de octubre de 1964: "Es necesario enseñar que el perfeccionamiento del orden material contribuye al mejoramiento del hombre y al desarrollo de sus facultades superiores...". Estas palabras las cita G. A. LINDBECK, l.c., p. 234. Teilhard escribía el

al problema verdaderamente nuevo que la Constitución *Gaudium et spes* plantea aquí al teólogo. Porque este progreso de la conciencia, correlativo al progreso de las técnicas, no concierne a la vida del individuo, sino a la de la especie entera.

Ahora bien, que haya tal progreso de la humanidad y que por lo demás este progreso interese al Reino de Dios, se lo supone la Constitución. Eso mismo dice y repite ella, pero dejándonos el cuidado de precisarlo y explicarlo. Sin duda distingue, como es debido, el "progreso terrestre" y el "crecimiento del Reino de Cristo", pero afirma al mismo tiempo que el primero tiene "mucha importancia" para el segundo, porque puede "contribuir a una mejor organización de la sociedad humana", constituyendo de esa suerte "algún bosquejo del siglo venidero" [73]. ¿Y no se dice todavía: "*Hominis persona salvanda est humanaque societas instauranda?*"[74] Estas expresiones, "crecimiento del reino", "bosquejo del siglo venidero", ¿no parecen, en su contexto, sugerir una relación muy estrecha del fin último del hombre con las cosas de tiempo y de la sociedad terrestre? No se concluirá de esto, sin embargo, que este mundo también es "la ciudad escatológica de Dios" [75]. Se nos recuerda, por otra parte, y, en

---

17 de noviembre de 1947: "La técnica (es decir, el ordenamiento y el superordenamiento de la Materia) tiene un papel espiritual esencial: condición, no suficiente, pero necesaria, de la maduración espiritual del hombre".

73 Ya en el mensaje del Concilio al mundo, en el otoño de 1962: "Es el designio de Dios que por la caridad, en cierto modo, brille sobre la tierra el reino de Dos como un esbozo lejano de su reino eterno". Cf. *Apostolicam actuositatem*, núms. 5 y 8.

74 *Gaudium et spes*, núm. 3, 1.

75 Expresión de Johannes B. METZ, "La Iglesia y el mundo",

efecto, no menos expresamente, que la figura de este mundo pasa[76], que Dios nos prepara "una nueva morada", que si el Reino está ya inaugurado sobre la tierra, lo está "misteriosamente". No es, pues, en la organización social misma, aun suponiéndola perfecta por un imposible, donde nosotros estamos invitados a reconocer el esbozo del que se nos habló[77]. Se dice también, en una fórmula susceptible de explicaciones y de aplicaciones diversas, que "la caridad y sus obras quedan" y que el cosmos, antes de ser definitivamente "transformado", debe conocer su "final"; pero también que nosotros no conocemos ni el tiempo de este final ni el modo de esta transformación. Todo el conjunto de estas afirmaciones antitéticas y complementarias está finalmente colocado bajo el signo del Verbo de Dios hecho carne, el cual, "hombre perfecto, ha entrado en la historia del mundo asumiéndolo y recapitulándolo en él".

Se siente aquí, por parte de los redactores, la preocupación de asegurar un equilibrio doctrinal siempre difícil de establecer perfectamen-

---

en *Théologie d'aujourd'hui et de demain,* p. 151. Las descartaríamos en la medida en que pudieran favorecer un cierto mesianismo temporal. El autor cita a este propósito *Lumen Gentium,* núm. 48: "Renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur"; el sentido nos parece claramente precisado por la frase que continúa: "Etenim Ecclesia jam in terris vera sanctitate licet imperfecta insignitur, etc.".

[76] Se observará, sin embargo, la precisión un poco restrictiva: "Pasa, ciertamente, la figura de este mundo deformado por el pecado", inspirado en IRENEO, *Adversus Haereses,* V, 36, 1.

[77] Ver nuestras *Paradoxes* (Ed. de 1960), primera parte, c. 7: "Lo social y lo eterno"; y segunda parte, c. 3: "El Evangelio y el mundo". Cf. los estudios publicados en el número especial de *Mensaje,* Santiago (Chile) (octubre de 1966): "La Iglesia en el mundo de hoy", especialmente, por C. NAVEILLAN, "Humanismo cristocéntrico"; E. VIGANO: "Sentido y valor del quehacer humano y de lo temporal"; MANUEL OSSA, "Cristianismo y sentido de la historia"; G. OCHAGAVIA, "La esperanza del futuro".

te[78]. Sin duda el texto refleja también en su redacción última las etapas de una elaboración sembrada de escollos, así como la pluralidad de los que han participado en él. "La historia del "esquema 13", ha escrito el pastor Hebert Roux, los diversos proyectos que de él se hicieron, abandonaron y reemprendieron durante más de dos años las críticas y las alabanzas que se repartieron a su respecto, el hastío y, finalmente, la fiebre en la cual se decidió "acabar" en el curso de la cuarta sesión; todo esto bastaría para testimoniar la vacilación de los espíritus en los mismos redactores" [79]. "Una disposición precedente del "esquema 13" (primeramente llamado "esquema 17") había levantado en efecto, se recuerda, numerosas objeciones entre los Padres del Concilio. Algunas de ellas adoptaron alguna vez un tono bastante vivo en varios observadores ortodoxos o protestantes. Encontramos más de un eco de ello en la obra colectiva de un grupo de teólogos luteranos. "No faltaron nunca voces, escribe M. Wolfgang Dietzfelbinger, para criticar una escatología muy inmanente al mundo, incluso hasta deficiente, así como la identificación—aquí sin duda amenazadora—del reino de Dios y de la realidad demoníaca del pecado; los "signos del tiempo" serían interpretados de un modo muy profano, y la teología de la encarnación, de modo demasiado unilateral" [80]. Varios de estos reproches, especialmente el primero aquí mencionado, se explican en parte por el hecho de que

---

78 Cf. *Gaudium et spes,* núms. 38 y 39.

79 *Détresse et promesse de Vatican II,* Ed. du Seuil (París, 1967), p. 191.

80 *Le Dialogue est ouvert, I,* p. 89.

no se conocían exactamente los límites que se imponía deliberadamente el esquema: no era cuestión de tratar en él de los fines últimos. Sin embargo, la redacción definitiva, más repleta de doctrina, no ha apaciguado toda crítica. El pastor M. Henry Bruston estima que la "tensión entre la Iglesia y el mundo se ha pasado en silencio"; lamenta "que no se haya dicho nada de la misión profética y crítica de la Iglesia", y "el sabor escatológico" del texto le parece "edulcorante" [81]. Una queja análoga expresa M. Pierre Burgelin, a propósito del capítulo sobre la cultura: "Sin querer oponer un cuadro negro al que nos propone el Concilio, podemos pensar que éste habría podido poner más énfasis en recordarnos los riesgos de todos los órdenes a los cuales estamos expuestos y que son una consecuencia directa del impulso de la cultura" [82].

Estas críticas y otras del mismo género suponen todavía a veces algunos malentendidos, particularmente en razón de la acepción diferente que a la palabra "mundo" da una parte y otra. No será falta de respeto, ni siquiera de entusiasmo, por la obra del Concilio, reconocer las imperfecciones en un texto tan extendido que trata por primera vez de una materia tan compleja y tan movida. Pero sin duda se podrá observar también con M. Georges A. Lindbeek, "que los teólogos protestantes han guardado amargos recuerdos del optimismo evolucionista del liberalismo del siglo XIX, y, en conse-

---

[81] En *Vatican II, Points de vue de théologiens protestants*, o.c., pp. 196-197.
[82] *Ibid.*, p. 236.

cuencia, se muestran extremadamente desconfiados con respecto a todo esfuerzo para unir las evoluciones concretas, sociales, políticas e intelectuales de la historia del Reino de Dios, aun cuando estos esfuerzos subrayan los aspectos trascendentes, incluso apocalípticos, del Reino, mucho más que lo había hecho nunca el evangelio social" [83]. Sin embargo, es un hecho que, por parte de la ortodoxia también, se ha expresado la queja de que la Constitución no haya dado a la perspectiva escatológica una atención más constante [84].

Es preciso, no obstante, repetimos, saber agradecer al Concilio haber penetrado en un terreno relativamente nuevo, donde se presentaba toda suerte de datos embrollados, de haber tratado de tenerlos en cuenta a todos, de haberlos inventariado y ordenado, pero sin intentar organizarlos en un sistema. La empresa no solamente habría sido prematura, sino que, en la medida en que fuera posible realizarla, habría supuesto muchas hipótesis y muchas opiniones humanas para que el magisterio de la Iglesia hubiera comprometido en ello su autoridad. El Concilio dice bastante acerca de ello, en esta "Constitución pastoral", para imprimir cierta dirección a nuestra actividad. Progresando con libertad en el eje que nos indica, podemos tener la seguridad de evitar a la vez "el

---

83 En *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, "El marco del desacuerdo católico-protestante", p. 200. El autor examina a continuación la objeción bultmanniana, transposición moderna de *sola fide*. Responde a ella que "los Reformadores del siglo XVI no tenían para la objetividad el mismo desdén que muchos de sus modernos discípulos".

84 Cf. MAURICIO VILLAIN, en *Irénikon* (1966), núm. 61, dando cuentas de una sesión ecuménica en Chevetogne.

terrenismo sofocante de los valores que, por seguir siendo humanos, se quieren sin relación con Dios, y una mala secularización de los cristianos que, para reunir más seguramente a todos los hombres, se creerían obligados a sacrificar la fe, siendo así que ésta contiene la única esperanza de integración verdaderamente espiritual del hombre y de su mundo" [85]. Porque nos dice también que la "nueva creación" que es el objeto de nuestra esperanza, supone una transfiguración por la cruz y nos recuerda cómo la Iglesia es la matriz donde comienza a operarse este renacimiento cósmico [86]. Sin embargo, estas indicaciones teóricas siguen siendo vagas. La complementaridad de las antítesis apenas se ha diseñado. Por eso, de la enseñanza misma del Concilio surge un inmenso problema [87], que cuando se reflexiona sobre él vemos ramificaciones en todos los sentidos.

V. ANTICIPACIONES DE TEILHARD DE CHARDIN

Un hombre lo había percibido, en la primera mitad de este siglo, con una mirada tan aguda que se ha podido llamar profética, y durante mucho tiempo, algunas veces como a tientas, se había esforzado en desembrollar; un hom-

---

85 GUSTAVO MARTELET, S. J., "La Iglesia y lo temporal", en *L'Eglise de Vatican II*, Ed. du Cerf (París, 1966), t. 2, p. 539 (a propósito de las indicaciones difundidas en la Constitución *Lumen gentium*).

86 Cf. ANTOINE WENGER, *Vatican II, chronique de la deuxième session*, Ed. du Centurion (París, 1964), p. 42, a propósito de una intervención del cardenal Lercaro.

87 Cf. KARL RAHNER, "¿Es el cristianismo una ideología", en *Concilium*, 6 (1965).

bre que, sabemos, no era teólogo de oficio, que no era filósofo más que en un sentido bastante lato, que ha debido trabajar muy solo y cuyas intuiciones, muy parciales, no siempre son muy seguras, pero cuya obra, sin embargo, no podría ser olvidada por la teología sin perjuicio para ésta. Se trata del Padre Teilhard de Chardin. Sin duda no resulta temerario pensar que ha ejercido cierta influencia, al menos indirecta y difusa, sobre algunas orientaciones del Concilio [88].

No ha inmanentizado en absoluto, como algunos lo han creído, la Parusía del Señor. No la ha confundido de ningún modo con algún porvenir, terrestre o cósmico. No ha querido de ninguna manera poner la Eucaristía al servicio de fines terrestres ni transpuesto las tres virtudes teologales como un medio para asegurar el éxito de las tareas terrestres comunes a la humanidad [89]. Nada más contrario a su pensamiento constante, constantemente expresado. El universo actual no es otra cosa a sus ojos que nuestra "matriz temporal-espacial" [90]. Tenemos que "encontrar antes el resultado de la evolución" [91]. A partir de un "punto de evasión", nuestra especie debe desembocar finalmente en "un acceso al aire libre" [92]. "Tierra y Humanidad son

---

88 Otros van más lejos. Así ROBERTO SPEAIGHT, *Teilhard de Chardin, a Biography,* Collins (Londres, 1967), p. 14.

89 En *Cordula,* trad. franc., Beauchesne (París, 1968), H. URS VON BALTHASAR reacciona oportunamente contra tal deformación sin atribuirla, por consiguiente, al mismo Teilhard. No es así exactamente como él entiende "una cristificación progresiva del cosmos".

90 *Trois choses que je vois* (1928), *La Réflexion de l'Energie* (1952), etc.

91 *L'Atomisme de l'Esprit* (1941); *Oeuvres,* t. 7, p. 46.

92 *Les singularités de l'espèce humaine* (1954); *Oeuvres,* t. 2, p. 362. *L'Activation de l'Energie humaine (1953,* t. 7, p. 415. *Le DPhénomène humain,* pp. 251-254, 258, 271, etc.

positivamente impotentes para sostener y para mantener el impulso espiritual del Mundo" [93]. La perspectiva de un desarrollo indefinido es engañosa y falsa: "en la concordia o la discordia", en "la rebelión o la adoración", este mundo debe acabar por un "éxtasis" [94]. Sólo "falsas religiones cósmicas" pueden proponer al hombre un "Universo cerrado" [95]. El mundo es creado por Dios y "no puede llegar a Dios, *in Christo Jesu,* más que por una refundición total donde debe *parecer* hundirse todo entero, *sin compensación experimental* (de orden terrestre)" [96]. No hay salvación posible, tanto para cada ser personal como para el conjunto del universo, sin esta "evasión desgarradora fuera de las zonas experimentales"; es la ley de la Cruz, "sublimación de la ley de *toda* vida". Más elocuente que todas las explicaciones teóricas, la Cruz de Jesús "significa para nuestra sed de felicidad que el Término de la creación no está en buscar en las zonas temporales de nuestro Mundo visible, sino que el esfuerzo esperado de nuestra fidelidad debe consumarse más allá de una metamorfosis total de nosotros mismos y de todo lo que nos rodea" [97].

El Padre Teilhard de Chardin tampoco ha propuesto disolver más o menos la Iglesia en el mundo. No ha secularizado la fe y la esperanza. Muy al contrario [98]. Para él, lo mismo que

---

93 *L'Energie humaine* (1937); *Oeuvres,* t. 6, p. 196.

94 *Note sur le progrès* (1920); *Oeuvres,* t. 5, p. 30-31. *Mon univers* (1924), t. 9, pp. 112-114. *Le Phénomène humain,* pp. 320-322, etc.

95 Nota del 20 de septiembre de 1917.

96 *Mon univers* (1924); *Oeuvres,* t. 9, p. 102.

97 *Le Milieu divin,* pp. 117-118.

98 Ver "Teilhard y nuestro tiempo", en *L'éternel féminin,* segunda parte.

para Karl Barth—el acercamiento podría parecer extraño, pero es aquí completamente objetivo—, el Progreso divinizado, o la Humanidad futura, son ídolos. Forman parte de esas "divinidades lejanas, tiránicas e inhumanas" que nos aprisionan en una "cautividad babilónica" [99]. Sólo el Dios personal y trascendente, el Dios amante, "Centro de conciencia universal que irradia en el corazón de la Evolución (...), viene a salvar de la esclavitud la masa embrollada de la Noosfera" [100]. Sin El, "detenida en lo Colectivo, la Humanidad, tan exaltada desde hace dos siglos, es un Moloch horrible. No podemos amarla, ni amarnos en ella... Ella nos mecanina, en lugar de darnos plenitud" [101].

En el grave problema que nos ocupa, el Padre Teilhard de Chardin ha tenido el mérito de plantear en términos apremiantes el problema del sentido último de la existencia. Se preguntó sobre el fin de este mundo y valoró en consecuencia los fines de la actividad humana. Muchas reservas podrían hacerse por unos u otros sobre sus conceptos evolutivos. Pero este punto esencial está fuera de discusión: ha querido establecer—y creemos lo ha establecido sólidamente—que sin la firme esperanza de un orden trascendente que nos eternice, pero en el cual es imposible ser introducidos sin el paso por la muerte, no nos quedaría más que pronunciar un "¿para qué?". Su meditación, proseguida a lo largo de toda su existencia bajo la

---

99 KARL BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, p. 13. Comparar TEILHARD, "nota sobre el progreso", *Oeuvres*, t. 5, pp. 21-28, etc.

100 *Esquisse d'un Univers personnel* (1936); *Oeuvres*, t. 6, p. 101.

101 *L'Atomisme de l'Esprit* (1941), t. 7, p. 54.

luz de la fe, culmina en una "espera de la Parusia", "este acontecimiento único y supremo en que la Historia debe soldarse a lo Trascendente" [102].

Pues bien, según él, el esfuerzo humano, tendente a promover un progreso técnico, social y también mental, esfuerzo que se cumple por lo demás después de un proceso que escapa en gran parte a *las libertades individuales*, debe engendrar las condiciones naturales de maduración previas al Retorno del Señor [103]. Condiciones necesarias, aunque, declara en muchas ocasiones, "no suficientes, ¡bien entendido!":

> La consumación colectiva de una Humanidad terrestre (es) una condición previa—condición necesaria, pero no suficiente—al establecimiento final, "parusíaco", del Reino de Dios.
> ...El punto de maduración vislumbrado por la Ciencia no (es) más que la condición física y el aspecto experimental del punto crítico de Parusia postulado y esperado en nombre de la Revelación [104].

El Padre Teilhard de Chardin no concede, por consiguiente, ninguna "virtud salvífica"—es él mismo quien lo precisa—al "devenir cósmico". Tratando de unirlas, él distingue perfectamente la "fuerza de propulsión humana" y la "fuerza ascensional cristiana" [105]. No las distingue sola-

---

102 *Trois choses que je vois* (1948). Se ha querido explicar a Teilhard en un sentido secularista e inmanentista: eso es una fantasía. El estudio de lo trascendente más allá de la historia constituye "lo que se podría llamar, con alguna audacia, *la metacrónica"*: DOM CHRISTOPHER BUTLER, O. S. B., *L'Idée de l'Eglise*, traducción de S. de Trooz, Casterman (París, 1965), p. 213.

103 *Les directives et les conditions de l'avenir* (1948); *Oeuvres*, t. 5, p. 305.

104 *Agitation ou genèse?* (1947), t. 5, p. 286.

105 *Trois choses que je vois*. Cf. *Le Phénomène spiritual* (1937);

mente, las jerarquiza, como jerarquiza "la fe en el hombre" y la "fe en Dios" [106]. Sabe muy bien que "la obra realizada" por la actividad humana no hace más que preparar "la materia más o menos próxima del Pleroma" [107], lo mismo que la "hominización entera no hace más que preparar la Parusía final" [108]. Podría haber hecho suyas estas palabras de un filósofo contemporáneo: *"El advenimiento del mundo de la gloria no será el fruto de la evolución cósmica, sino el fruto de su transfiguración por un acto de Dios"* [109]. Sin embargo, si alguna cosa prepara directamente en este mundo el día del Señor es su espera en el corazón de los fieles, es "la llama del deseo" prendida en ellos por el Señor mismo [110]. La verdadera evolución del mundo se produce en las almas [111], y "es la santidad evangélica la que salva y continúa el esfuerzo auténtico de la Evolución" [112], porque "nada vive, nada actúa más intensamente en el mundo que la Pureza y la Oración, suspendidas como una luz impasible entre el Universo y Dios; a través de su transparencia serena, la onda creadora desplegada, cargada de virtud

---

Oeuvres, t. 6, p. 123. *Genèse d'une pensée*, p. 210, etc. Cf. *Comment concevoir... l'unanimisation humaine* (1950), t. 5, p. 374.

[106] Cf. *Comment concevoir... l'unanimisation humaine* (1950), t. 5, p. 374.

[107] A. BLONDEL, 12 de diciembre de 1919, *Correspondance commentée*, p. 32.

[108] *Agitation ou genèse?*, t. 5, p. 286. Cf. H. DE LUBAC, *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, c. 19.

[109] JACQUES MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer (París, 1967), p. 381.

[110] *Le Mileu divin*, p. 195.

[111] *Mon Univers* (1924); *Oeuvres*, t. 9, p. 76.

[112] *La Lutte contre la Multitude* (1917); *Ecrits du temps de la guerre*, p. 127.

natural y de gracia" [113]. "Pureza, fe, fidelidad", he aquí cuáles son, en realidad, "las energías superiores de la naturaleza, las que dan al mundo, incluso material, su última consistencia y su última figura"; son "los principios formadores de la Tierra nueva" [114]. Hay que unir a ellas la Caridad, que "salva el Devenir universal y lo mantiene en la vía auténtica de este progreso" [115]. Finalmente, en esta formación de la Tierra nueva, el sufrimiento puede representar un papel preponderante: en él está "escondida, con una intensidad extrema, la fuerza ascensional del Mundo"; "es la sangre misma de la Evolución", pues participa, cristianamente aceptado, en "la prodigiosa energética espiritual nacida de la Cruz" [116]. Por tanto, sólo a este título, en esta perspectiva de fe, el Padre Teilhard habría aceptado hablar, en rigor, de una "latencia del Reino en el siglo" [117]. En tal perspectiva, ha podido decir que "la Evolución es santa"; lo es en la medida en que se la ve en relación con "su término sagrado y su sujeción a la realización del Reino de Dios" [118]; en la medida, por consiguiente, en que se piensa en la "potencia creadora" de la muerte y de la resurrección de Cristo.

En otros términos, que son todavía de él, el

---

113 *Le Milieu mystique* (1917); *Ecrits*, pp. 162-163. Cf. *L'Elément universel* (1919), pp. 411-412, etc.

114 *Le Milieu divin*, p. 177.

115 *L'Union créatrica, Ecrits*, p. 194, etc.

116 *Signification et valeur constructive de la souffrance* (1933); *Oeuvres*, t. 6 p. 65. *L'Energe spirituelle de la souffrance* (1951), t. 7, p. 256. *La Vie cosmique* (1916); *Ecrits*, p. 33. Carta del Viernes Santo 8 de abril de 1955: "El Dios crucificado es el motor espiritual más potente del hombre en la historia".

117 Expresión de M. A. DUPRONT, "La Iglesia y el mundo", en *Irénikon* (1967), p. 175.

118 Nota del 31 de julio de 1916.

Padre Teilhard de Chardin contempla el eje de la Antropogénesis y el de la Cristogénesis como dos ejes "diferentes y parcialmente autónomos", aunque finalmente deban "converger". O también aún, según él, los dos procesos de la "Envoltura" y de la "Pleromización" no deberían confundirse, aunque tiendan a consumarse juntos al día de la Parusía[119].

Para hacerse entender se refiere al caso de la primera venida de Cristo. La Encarnación tuvo que ser preparada por toda la historia anterior de Israel, lo cual suponía largos y complejos desarrollos, antes de ella en la historia universal, y antes de esta historia misma; de ahí la afirmación de San Pablo (que no podía concebir toda su amplitud) que Cristo ha venido "en la plenitud de los tiempos" [120]:

> Las prodigiosas duraciones que preceden a la primera Navidad no están vacías de él, sino penetradas por su influjo poderoso. Es la agitación de su concepción la que remueve las masas cósmicas y dirige las primeras corrientes de la biosfera. Es la preparación de su alumbramiento la que acelera el progreso del instinto y la eclosión del pensamiento sobre la tierra (...). Se necesitaban nada menos que los sufrimientos enormes y anónimos del hombre primitivo, y la prolongada belleza egipcia, y la espera inquieta de Israel, y el perfume lentamente destilado de los místicos orientales, y la sabiduría cien veces refinada de los griegos, para que sobre el tronco de José y de la Humanidad pudiera abrirse la flor. Todas estas prepa-

---

119 *Comment je vois* (1948), núm. 57 y apéndice. Carta del 27 de agosto de 1947, etc. Cf. *Note sur le Progrès* (1920): "... Veo descender del Cielo y elevarse de la Tierra la Jerusalén nueva"; *Oeuvres*, t. 5, p. 36.

120 Se podría evocar también la doctrina de San IRENEO, en los libros 3 y 4 del *Adversus Haereses*.

raciones eran cósmicamente, biológicamente, necesarias para que Cristo pusiera el pie en la escena humana... [121]

Ahora bien, la Encarnación no dejó de ser un acto de amor perfectamente libre y gratuito, que trascendió todo lo que había preparado. Para atraer eficazmente entre nosotros al Verbo de Dios fue necesaria la Virgen María, pura maravilla de la gracia de Dios [122].

Semejante pensamiento no tiene nada de aventurado. Lo encontramos expuesto hoy, por ejemplo, en Jean Mouroux [123] o en Hans Urs von Balthasar. Si alguno, en la antigüedad cristiana, lo rechazó, no fue un Padre de la Iglesia, sino más bien Marción. La Palabra de Dios no ha aparecido "como un canto rodado"; "la trascendencia cristiana en la historia no puede comprenderse de un modo nominalista; el recurso hecho aquí a la *potencia Dei absoluta* revelaría una vez más una mala teología..." [124]. Pero el Padre Teilhard de Chardin quiere extraer de ahí, por analogía, una conclusión al tema del segundo Advenimiento. ¿No debe ir éste precedido igualmente de un nuevo progreso de la conciencia humana? "Israel, en su desarrollo y en sus conquistas humanas, preparaba el marco y la estructura humana de Nuestro Señor. Nosotros continuamos el mismo trabajo" [125]. Quizá la analogía no es apremiante. Al

---

121 *Mon Univers* (1924); *Oeuvres*, t. 9, pp. 89-90.

122 *L'Eternel Féminin* (1918); *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset (París, 1965), p. 261. *La Milieu divin*, p. 168.

123 *Le Mystère du temps*, pp. 160-162.

124 HANS URS VON BALTHASAR, "Palabra e historia", en *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Casterman (1961), pp. 236 y 237. *Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln (1960), pp. 44-47.

125 Nota del 2 de mayo de 1916.

menos acaba de aclararnos la idea del Padre Teilhard. Como acabamos de ver, éste mantiene siempre que la larga maduración natural, cuyo eje de marcha se esfuerza en señalar sin tratar jamás de adivinar sus formas concretas[126], es totalmente incapaz de producir la Parusía esperada. Esta, como diría Pascal, "es de otro orden".

Esa es exactamente, si no se apura el detalle, la tesis que vuelve a recoger, a propósito del "esquema 13" (la Constitución no se había promulgado todavía cuando se escribía esto), M. George Lindbeck en la obra en que algunos cristianos de formación luterana dan su parecer sobre el Concilio:

> ...Tal vez sería útil considerar este concepto histórico-evolucionista del mundo, teniendo en cuenta cierta analogía entre la preparación de Israel y del mundo para la primera venida de Cristo hace dos mil años en Palestina y la preparación que tiene lugar ahora para su segunda venida. El Nuevo Testamento es muy claro sobre este punto: el período del Viejo Testamento tenía como fin preparar la venida del Mesías; en la perspectiva moderna esto significa que los billones de años que han precedido a la venida de Cristo han realizado las condiciones físicas de su venida y que la evolución humana y la historia de Israel... crearon sus condiciones sociales y religiosas previas. La Iglesia primitiva... añadía que la historia de las otras razas, la filosofía griega y la paz romana, pertenecían también a la *praeparatio evangelica*... Cristo vino cuando se cumplieron los tiempos. Sin embargo..., su venida no ha coincidido con el progreso; ha venido de lo alto, como la irrupción del Reino de Dios en la historia... Se puede sostener una tesis análoga

---

126 Cf. *L'Energie d'évolution* (1953); *Oeuvres*, t. 7, p. 389: "A juzgar por la historia pasada de la Tierra y de la Vida, etc.".

> para nuestro período interino... Dios utiliza sin duda alguna nuestros progresos terrestres para preparar el fin de los tiempos, etc.[127]

Después de acabado el Concilio, en el congreso de teólogos que se celebró en Chicago de agosto a septiembre de 1966, M. George A. Lindbeck precisó de nuevo su pensamiento:

> ...no es en modo alguno lo mismo que un inmanentismo que sustituye a Dios por la evolución creadora o cualquier otra forma de evolución. La manifestación última del Reino no será una plenitud terrestre; irrumpirá en la historia, viniendo de lo alto, lo mismo que comenzó en Jesucristo, no como una cosa nueva que emerge, sino como el acto trascendente de Dios. Sin embargo, según esta aplicación de la escatología al concepto moderno del mundo, Dios guía ahora todos los procesos de la naturaleza y de la historia en una preparación del cumplimiento, lo mismo que toda la historia antes de Cristo era una preparación de Aquél que vino en la plenitud de los tiempos y como cumplimiento de todos los tiempos[128].

De este mismo modo, uno de los mejores comentaristas de *Gaudium et spes* comprende la doctrina conciliar. Ciertamente, dice el abate Pierre Colin, "la construcción de la ciudad humana, incluso a escala mundial, y el advenimiento progresivo del Reino de Dios no se confunden. Estas dos historias no son, sin embargo, extrañas la una a la otra, y el cristiano que participa conscientemente en las dos puede unificarlas en una misma intención. Un mismo de-

---

[127] P. 241-242. Sin embargo, para cada uno, "la sola cosa necesaria, es nuestra relación actual con Dios".

[128] En *Théologie d'aujourd-hui et de demain*, "El marco del desacuerdo católico-protestante", pp. 198-199.

signio providencial orienta, en efecto, estas dos historias hacia un mismo término en el que ellas dos encontrarán su fin: en el Reino eterno serán, en efecto, reanudadas las obras construidas por el dinamismo histórico del hombre o, en todo caso, los valores que dirigen y animan estas obras... [129]

VI. EL ENJAMBRE DE NUEVAS CUESTIONES

En esta manera de ver, versión nueva y nueva aplicación de la *praeparatio evangelica,* nada, seguramente, se impone. Quizá incluso, si se tratase con afán de precisarla, encontraríamos más de una dificultad. Pero nada tampoco, pensamos, seriamente impugnable en nombre de la fe cristiana. Volviendo al Padre Teilhard mismo, reconocemos que una perspectiva tan resuelta y constantemente colectiva da inevitablemente de lado a muchos análisis que deberían encontrar su sitio en un estudio de la vida cristiana. Esta perspectiva se le imponía en virtud de las disciplinas científicas que formaban la base experimental de su reflexión; es, por otra parte, particularmente oportuna en nuestra época, y además no le ha hecho desconocer, lejos de ello, la necesidad de la vida interior y de los compromisos personales; pero—ya lo hemos dicho en otras ocasiones—no bastaría para realizar el equilibrio de una síntesis que se quisiera completa.

Sin embargo, lo mismo que la doctrina teil-

[129] "El Concilio y el sentido del hombre", l.c., pp. 148-149.

hardiana no es este evolucionismo inmanentista o este naturalismo que algunos le reprochan y que otros a veces propagan basándose en él (como se puede ver periódicamente hasta en la prensa de gran tirada), ella tampoco es este optimismo por el porvenir que suprimiría o incluso atenuaría la alternativa dramática de la salvación y de la condenación eterna [130].

De esta suerte de errores quiere ser la refutación constante: "Aparentemente nada podría impedir al hombre-especie seguir creciendo (igual que el hombre-individuo, *para el bien... o para el mal)*, si guarda en el corazón la pasión de creer" [131]; cuanto más haya crecido, más dramática y pesada será en sus consecuencias la opción por la cual se habrá comprometido, de la rebelión o de la adoración [132]. Cuando llegue el momento del fin "jamás Cristo habrá encontrado en la Creación un poder más magnífico para odiarle o para amarle" [133]. Sabemos también que el Padre Teilhard, sin temer combatir directamente ciertas teorías de sus mismos amigos, se dedicó varias veces a hacer ver la futilidad del "humanismo evolucionista" bajo todas sus formas [134].

Pero a este efecto, o a partir de él, como a

---

130 Ver, en particular, *Le Milieu divin,* tercera parte.

131 *Le Groupe zoologique humain* (1949), *in fine,* p. 161. Somos nosotros quienes lo subrayamos.

132 Cf. HENRI DE LUBAC, *Teilhard missionnaire et apologiste,* col. "Oración y Vida" (Toulousse, 1966), pp. 93-107; *La Pensée religieuse du Père Teilhard,* c. 10.

133 *Mon Univers* (1924); *Oeuvres,* t. 9, p. 112. No es preciso creer, como ciertos seudoteilhardianos parecen a veces dar a entender, que se puede entrar en la Jerusalén celeste cabalgando en los plácidos asnos de la evolución, según la expresión pintoresca de HANS URS VON BALTHASAR, *Cordula,* c. 4.

134 En particular la del sabio biólogo Julián Huxley.

partir del texto mismo de nuestra Constitución, ¡qué enjambre de nuevas cuestiones surgió!

Bastaría aquí enumerar algunas. Son cuestiones, primeramente, sobre el hecho mismo, sobre la naturaleza, sobre los límites, sobre las posibles consecuencias de esta "maduración" del mundo. Cuestiones sobre el papel asignado al progreso técnico en el progreso de la conciencia humana, sobre la amplitud posible—que ocurre que se exagera—y sobre el carácter de este segundo progreso. Cuestiones sobre el efecto de un concepto dinámico del mundo en el terreno de la moral. Cuestiones sobre la relación de los progresos de la civilización y del crecimiento del mal, ¿no nos muestra la Biblia en efecto "a la vez el despliegue progresivo de la obra de Dios (Génesis, c. 10) y el crecimiento del mal (c. 11)" [135], y no tiende la historia de las religiones y de las civilizaciones a confirmar esta doble perspectiva? Cuestiones sobre el género de necesidad que se trata de reconocer en las condiciones naturales puestas al acontecimiento sobrenatural de la "Parusia", o aún, sobre la relación de la evolución natural del mundo y el progreso humano en la escatología, o de la liberación temporal (siempre relativa) del hombre en su liberación del tiempo, o empleando términos propuestos por Karl Rahner, del porvenir terrestre y de la tarea terrestre del género humano en su "porvenir absoluto" [136], lo cual no es otra cosa que "el absoluto de Dios". Cuestiones sobre la manera de com-

---

[135] JEAN DANIELOU, *Au commencement, Genèse 1-11.* Ed. du Seuil (París, 1963), p. 114; PIERRE GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel,* Casterman (París, 1968), pp. 61-67.

[136] *Science, évolution et pensée chrétinne,* pp. 167-168, etc.

prender el vínculo que debe existir entre la escatología colectiva y el destino personal de cada uno. Cuestiones sobre la acción comparada del desarrollo humano y de la esperanza cristiana ¿Qué hay que entender, por ejemplo—utilizando una expresión que se extiende hoy y que ya hemos utilizado—, por el hecho de trabajar en la "construcción del mundo", o, como dice también otro texto del Concilio, en la construcción "del orden temporal" [137] y qué clase de relación tiene esta construcción con la destrucción inevitable de este mundo presente—*machina transitura*—y su transfiguración esperada? [138] Porque viendo todo lo que tomó forma en la Naturaleza y toda la obra de los hombres, hemos de confesar lo que San Agustín decía de Roma al anuncio del saqueo de la ciudad por los ejércitos de Alarico: "Todo esto no ha sido construido más que para derrumbarse un día [139], *Transit figura mundi hujus.*

Habrá que preguntarse finalmente qué consecuencias traerá en materia de espiritualidad la respuesta a tales preguntas. ¿Cómo repercutirá, en particular, sobre la inteligencia del desape-

---

[137] Decreto sobre el apostolado de los laicos, núm. 8. En el Decreto sobre ministerio y vida de los sacerdotes se dice, núm. 6, "que se les da un poder espiritual para construir la Iglesia".

[138] Cf. KARL RAHNER, citado en *Concilium* (16 de junio de 1966), p. 143: Cuanto más esté liberado el hombre de los lazos de la naturaleza, más tomará conciencia de sí mismo, más libre será para él y para sus fines, y ningún cambio económico, ningún sistema social, podrá impedir que el hombre alcance sus límites, en la conciencia de que deberá morir, y por eso mismo—si no únicamente por eso—deberá interrogarse totalmente". Toda la obra del Padre Teilhard es, en cierto modo, una vasta meditación sobre este tema de la muerte del hombre, individuo y especie. Cf. *La Pensée religieuse...*, c. 4 y 5; *La Prière du Père Teilhard*, pp. 121-125; LEOPOLDO SENGHOR, discurso de Dakar, 7 de noviembre de 1966: Construir la tierra no puede tener más que un objetivo, sólo un fin".

[139] SAN AGUSTIN, *Sermón 81*, núm. 9.

go cristiano? ¿Quién no ve en efecto—escribe a este respecto Hans Urs von Balthasar—que una espiritualidad llamada de la actividad técnica y del progreso no es sencillamente tal hasta que no esté completamente garantizada y purificada por las actitudes fundamentales del Evangelio? [140].

El Padre Teilhard de Chardin no cesó de plantearse esta suerte de problemas. En 1916, en *La vie cosmique,* se preguntaba usando todavía un vocabulario impreciso e inseguro: "¿Cuáles pueden ser los residuos absolutos del cosmos destinados a pasar en el edificio celeste? ¿En qué puede estar influenciada por los descubrimientos de la ciencia pura, de la Física o de la Historia la segregación de los elegidos en una masa santa? ¿De qué modo, aparte del crecimiento de los méritos naturales, Cristo se realiza en la Evolución?" [141] O todavía, en *Mon Univers:* "¿Cómo conciliar la renuncia al Mundo (necesaria para la vida en Cristo) y el gusto por la tierra indispensable para el esfuerzo humano?" [142]. Descartando las soluciones simplistas, ya buscaba para estas preguntas respuestas adecuadas, que se esforzó hasta el fin en completar y sistematizar. Están esbozadas desde diciembre de 1919 en las dos importantes memorias dirigidas al Padre Augusto Valensin para que las remitiera a Mauricio Blondel [143]. Se expresan en un cuerpo de doctrina, en *Le Milieu*

---

140 "El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia", *Concilium,* 9 (1965).
141 *Ecrits du temps de la guerre,* p. 52.
142 *Ecrits,* p. 278.
143 MAURICIO BLONDEL y PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Correspondance commentée,* Biblioteca de los Archivos de filosofía, Beauchesne (París, 1965).

divin, del cual varios intérpretes parecen haber suspendido la lectura al final de la primera parte, como si eso bastara para definir toda la espiritualidad teilhardiana, bautizada desde entonces "espiritualidad de acción".

Con independencia de los conceptos teilhardienses y de las particularidades de un "sistema" que siempre quedó en devenir, las cuestiones que acabamos de numerar son, nos parece, las que hacen nacer igualmente el texto de la Constitución *Gaudium et spes.* Son, en todo caso, cuestiones que, en una gran medida, la Constitución deja abiertas y que, más o menos, lo estarán siempre.

A esto podemos añadir, tomando esta vez los términos del profesor K. E. Skysgaard: ¿En qué relación se encuentran entre sí los dos aspectos complementarios de la escatología transmitida por la enseñanza de los apóstoles: el aspecto "crítico" y el aspecto "recapitulador"? [144]. O bien si se hablado de "renovación" cristiana del orden temporal que se cumple en la historia y de "renovación" escatológica que debe cumplir la historia y abolirla, ¿en qué relación será preciso poner la preparación de la segunda renovación por la primera y el contraste de la una con la otra?

Toda otra serie de cuestiones se refiere al papel "recapitulador" que las Escrituras y la Tradición católica asignan al Verbo hecho carne [145]. Las menciones que hace a este respecto

---

[144] Cf. *Le Dialogue est ouvert,* t. 1, pp. 36-43.

[145] Sobre el Cristo recapitulador: GUSTAVO MARTELET, *Les Idées maîtresses de Vatican II,* pp. 207-230.

Gaudium et spes son capitales, pero breves. Hemos citado anteriormente lo que se dice de ellas en el número 38: "Hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndolo y recapitulándolo en El" [146]. Estas dos versiones están impregnadas una y otra de una significación cuya precisión se dejó a la investigación teológica. Pues bien, ese fue también el objeto constante de la investigación del Padre Teilhard. La relación de Cristo con el mundo: tal era el sector de la cristología que se dedicaba a explorar, el que él pensaba que debía ser elucidado por la teología de nuestro siglo, sobre la base de los textos de San Pablo y de San Juan, teniendo en cuenta nuestro conocimiento renovado del mundo. Que Jesucristo es, en efecto, "el resumen de la Creación, el punto extremo al que todo coverge como hacia su término y su cumplimiento final", he aquí, al decir de un reciente exégeta, "una idea querida de San Pablo", que insistía "en el aspecto dinámico de esta orientación del universo creado hacia Cristo" [147], y he ahí también una de las ideas más queridas del Padre Teilhard. Este apenas podía indicar otra cosa que la dirección a la que debería tender el esfuerzo, dejando a otros el cuidado de llevarlo a cabo por sus diversas disciplinas. Pero

---

146 *Gaudium et spes*, núm. 38, 1. Cf. núm. 45, 2: "Pues el Verbo de Dios, por el que todo ha sido hecho, se ha hecho carne a sí mismo, a fin de que, hombre perfecto, salve a todos los hombres y recapitule en él todas las cosas, etc.". *Lumen gentium*, núm. 3, *Apostolicam actuositatem*, núm. 5: "... Dios mismo quiere, en Cristo, reasumir el mundo entero, para hacer una nueva criatura comenzándola en esta tierra y dándole su plenitud en el último día".

147 J. M. DURFORT, S. J., "La recapitulación pauliniana en la exégesis de los Padres de la Iglesia", en *Sciences ecclésiastiques*, 12 (Montreal, 1960), p. 37.

proclamaba su urgencia, y ya con su deseo llamaba al Concilio futuro—el "nuevo Nicea", le gustaba decir—que consagrara allí sus resultados [148]. El Vaticano II marca al menos una etapa de esta dirección, y por *Gaudium et spes* nos estimula a proseguir un esfuerzo de elucidación que los exégetas del Nuevo Testamento, desde hace algunos años, han comenzado felizmente [149]. Su trabajo, al cual se une la meditación de la comunidad cristiana, podrá permitir responder mejor a la cuestión siempre planteada, pero particularmente apremiante hoy: "¿En qué direcciones y según qué normas debe orientar la Iglesia su pensamiento y su acción, de modo que integre la antropología en la eclesiología, el destino de la humanidad en el designio eterno de Dios, el respeto y el servicio de la dignidad del hombre y de sus valores en el Evangelio de la Cruz y de la Resurrección?" [150]

Pero existe todavía un último ciclo de cuestiones, no menos importantes, que el texto de nuestra Constitución hace nacer en nuestros espíritus y que son en el más alto grado estimulantes para la teología. Cuestiones, dicen a continuación, que no debe entenderse que exigen respuestas propias para satisfacer una curiosidad muy poco mortificada, sino que son, por el contrario, a fin de cuentas, otras tantas llamadas a sumergirnos en la fe. Cuestiones, nos atrevemos a decir, sobre el más allá de la Parusia.

---

148 *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 20-30 y 27-42.

149 Los textos sobre el papel cósmico de Cristo han sido recientemente objeto de estudio por parte de exégetas como O. Cullmann, P. Bonnard, A. Feuillet, P. Lamarche, etc.

150 HERBERT ROUX, *Détresse et promesse de Vatican II*, p. 189.

Cuestiones de siempre, pero que siempre hay que abordar y que siempre se renuevan. ¿Cómo concebir, en lo que cabe, la integración final de este mundo terrestre en el Reino eterno? ¿o de lo "natural" en lo "sobrenatural"?, ¿o de la Creación en Dios?[151] ¿Qué puede decirse referente al paso definitivo, a la transfiguración de donde deben salir "los nuevos cielos y la nueva tierra"? ¿Cómo interpretar aquí las imágenes de las Escrituras sin caer una vez más en el lazo de una "desmitificación" debilitadora y falsificante? ¿Cómo exponer el ritmo al cual deben someterse esta integración y esta transfiguración a fin de reproducir el ritmo del Misterio de Cristo, que es un misterio de encarnación, de muerte y de resurrección? ¿Y cómo tratar incluso de pensar la participación de los elegidos en el ritmo eterno de la vida trinitaria? ¿Qué luces podría exponernos a este respecto una tradición quizá muy olvidada por la teología clásica de estos últimos siglos, muy despreciada y muy ignorada de seguro por el pensamiento inquieto y agitado de estos últimos años? ¿Cómo convendría, en los años venideros, dar una continuación a *Gaudium et spes* para una escatología más explícita, más comprensiva y más rigurosa? ¿Cómo, finalmente—y esto es volver en parte a lo mismo—, coronar las enseñanzas morales de la Constitución con las ideas místicas indispensables para la consumación de la Fe?

---

[151] Cuestiones igualmente abordadas por el Padre Teilhard. Cf. *La Pensée religieuse du Père Teilhard,* sobre todo los capítulos 12, 13 y 14, pp. 185 a 228. Ver también JUAN ALFARO, S. J.: "Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menchen", en *Catholica,* 16 (Münster, 1962), pp. 20-37.

Tales son algunas de las cuestiones que, sobre el tema de que acabamos de ocuparnos, partiendo de la letra misma del Concilio y en la línea que él nos traza, dado el estado actual de la conciencia colectiva en el seno de la Iglesia, se plantean a la teología de mañana.